О. В. Гладкова

К ВОПРОСУ О СИМВОЛИЧЕСКОМ ПОДТЕКСТЕ «ПОВЕСТИ ОБ АВВЕ ГЕРАСИМЕ И ЛЬВЕ» ИЗ СИНАЙСКОГО ПАТЕРИКА

Из 335 слов переводного Синайского патерика[1], пожалуй, более всего известно его 134-е Слово, которое мы вслед за многими коллегами будем называть «Повесть об авве Герасиме и льве»[2].

Повесть неоднократно воспроизводилась в различных изданиях Нового времени[3], пересказывалась в академических историях русской литературы и учебниках[4], с полным основанием можно утверждать, что она хрестоматийно известна[5]. Сюжет об авве Герасиме и льве, который можно было найти не только в Синайском патерике, о чем ниже, встречался в изобразительном искусстве и, в частности, в лубке[6]; патериковый вариант сюжета об отшельнике Герасиме и льве лег в основу «восточной легенды» Н.С. Лескова «Лев старца Герасима»[7].

Отдельного текстологического исследования бытования «Повести» в славянских литературах, насколько нам известно, нет[8]. Судя по имеющимся данным, до XVI в. рассказ о преподобном Герасиме и льве был известен в литературе Slavia Orthodoxa по крайней мере в двух ранних переводах и, соответственно, в двух основных сюжетных версиях: в составе Синайского патерика и близкой патериковому тексту редакции «Лимониса», запечатленной в Прологах I и II редакций[9] и ВМЧ под 20 марта[10], и в более позднем переводе в составе Стишного пролога, откуда «стишной рассказ» попал в нестишной Пролог[11] и в ВМЧ под 4 марта[12]. При этом похвала Герасиму и указание на автора «Повести», «божественного Софрония», повторяется в ВМЧ дважды – в качестве части текста под 4 марта и в качестве отдельной статьи под 20 марта[13]. При наличии ряда сходных моментов в фабуле, указывающих на вероятный общий источник или в крайнем случае на какую-то связь между ними еще на греческой почве, рассказы из Патерика, «Лимониса», Пролога и ВМЧ под 20 марта и из Пролога и ВМЧ под 4 марта в славянских переводах не совпадают

ни сюжетно, ни лексически. Достаточно заметить, что в Прологе и ВМЧ под 4 марта нет, например, начального эпизода излечения льва Герасимом, осел пропадает во время сна льва (в Синайском патерике – когда лев **ѿиде ѿ него не маломь ѿшьствиемь**), никто не приходит выкупать льва и т. д.[14]

Не совсем ясным остается вопрос о дальнейшем генезисе текстов, посвященных Герасиму и льву[15]. В настоящей статье и мы не ставим перед собой таких задач, поскольку эта серьезная тема должна быть исследована отдельно, однако будем обращаться к рассказам[16] о Герасиме и льве в составе Пролога и ВМЧ как к вспомогательному материалу, для более полного понимания «Повести» из Синайского патерика.

* * *

В настоящей статье нам хотелось бы обратиться к сложной и пока еще совсем не раскрытой символической структуре «Повести об авве Герасиме и льве» из Синайского патерика, которая, впрочем, вовсе не является необычной, если рассматривать ее в общем контексте ранней агиографии, в том числе в контексте Синайского патерика в целом.

Отточенная занимательность сюжета и кажущаяся простота «Повести» обеспечивали ей широкую популярность у средневекового читателя, в то же время ее интеллектуальная изысканность, калейдоскопическая переливчатость смыслов и образов, открытые посвященным, были обращены к монастырской и церковной элите. Повесть, как и другие агиографические произведения, была сориентирована для восприятия на трех уровнях смысла – непосредственного содержания, назидательности и мистического, сакрального осмысления описываемых событий[17]. Подобно многим евангельским притчам (а также житиям и не только им), «Повесть» не имеет прямого толкования своего сакрального значения, – смысл евангельских притч потом открывали читателю Отцы Церкви, о чем, например, писал Климент Смолятич в своих Посланиях, предлагая там же свое толкование притчи Иисуса о человеке, шедшем в Иерихон[18].

* * *

Небольшая по объему патеричная «Повесть», на первый взгляд, построена на основе широко известного в фольклоре сюжета о помощи животного человеку в благодарность за оказанную услугу[19]. В науке и преподавательской практике «По-

весть» получила трактовку как образец трогательных отношений между животным и человеком, как пример беззаветной преданности и дружбы. В меньшей мере по понятным причинам, но все же принимался во внимание второй уровень — назидательный, мораль, высказанная в конце «Повести»: **се же вьсе бꙑсть. не ꙗко дш҃ю словесьноу имѣѭща. нъ ꙗко бо҃у хотащю. славащимъ его прославити. не тък҆мо въ житии семь нъ и по съмрьти. и показати намъ како повиновение имахоу. звѣрие къ адамоу. прѣжде ослоушаниꙗ его заповѣди и. еже въ породѣ пища**[20].

Как и многие другие агиографические произведения эпохи раннего христианства, «Повесть» сохраняет и переосмысляет целый ряд античных сюжетов. В то время когда создавалась «Повесть», когда она бытовала в устной традиции, и потом, когда Иоанн Мосх и Софроний *записали* ее[21], античность продолжала тайно и явно жить в христианстве и рядом с ним, она была еще очень близко, по-разному проявляясь в становлении христианских культов, христианской словесности, в изобразительном искусстве. Образованные христианские авторы прекрасно знали античную литературу и мифологию и, отрицая современное им язычество, находили «оправдание» для классики: «Уже Иустин в своих Апологиях говорит о том, что эллины не были полностью лишены света истины, хотя и воспринимали ее в искаженном виде[22]. По его словам, Гомер и Платон заимствовали у Моисея ⟨...⟩ Например, миф о Персее оказывается искажением пророчества Исайи (VII, 14) о Деве, которая примет во чреве и родит сына ⟨...⟩ У Климента Александрийского ⟨...⟩ на античную мифологию распространяется типологический (прообразовательный) метод библейской экзегетики ⟨...⟩, так что греческие мифы оказываются таким же предызображением (τύπος) христианской истории, как и повествования Ветхого Завета. Например, Одиссей, прикованный к мачте с замкнутыми ушами, когда он проплывает мимо сирен, так же предызображает Христа на кресте, отвергнувшегося от мира, как Его предызображает Моисей, когда Аарон и Ор поддерживают ему руки»[23]. Считалось, «что Гомер, наряду с другими древними мудрецами, предсказал воплощение Спасителя»[24]. Евсевий Кесарийский (IV в.) отождествлял Орфея и Иисуса Христа, что нашло свое отражение и в изобразительном искусстве[25], а Василий Великий (IV в.), свободно ориентируясь в классическом наследии, призывал изучать его и «получать пользу из языческих сочинений»[26]. «Выступая против ереси, средневековый философ

вспоминает о монстрах, с которыми приходилось бороться героям античности, – лернейской гидре и Минотавре», – замечает исследователь латинского «Бестиария» К. Муратова[27].

Проникновение античности шло разными путями: порой незаметно языческий культ перетекал в христианский или дополнял и сливался с ним: миф о Геракле и Афине проявлялся в «Житии Феклы»[28], функции Геракла оказывались перенесенными на апостола Павла[29], архангел Михаил приобретал черты Озириса[30], языческий Гиацинт становился Св. Гиацинтом[31], черты Афродиты проступали в Св. Марине[32], а Тезея – в Св. Георгии[33] и т. д. Порой эта традиция сознательно подчеркивалась, как, например, неоднократно отмечаемая исследователями связь «Жития Галактиона и Епистимии» и романа Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт»[34]. Существует обширная исследовательская литература, посвященная влиянию эллинистического романа на агиографию[35].

В исторической памяти жили мифологические сюжеты, в агиографии часто можно было увидеть вариации одного и того же сюжета, источником которого оказывался миф[36]. Сюжет о керинейской лани богини Артемиды, пойманной Гераклом, вновь возникал в «Житии Евстафия Плакиды», в котором рассказывалось, как стратилат на охоте погнался за необыкновенным оленем – символом Христа[37], в житии «западного двойника» Евстафия Св. Губерта, в «Житии Петра Афонского», а много позже в житиях Михаила Клопского и Александра Свирского. Бродячие сюжеты наполняли Библию, выходили из нее, вновь переплетались с теми же сюжетами, получали устойчивое символическое истолкование, сохраняя, пусть во многом переосмысленную, изначальную семантику сюжетов и мотивов, уходящую в добиблейские времена. Античные представления о животных включались в средневековые бестиарии и получали христианское осмысление. Солярные легенды об умирающих и воскресающих богах воплотились и в ассиро-вавилонской «Повести об Ахикаре-Акире», которая в славянской книжности во многом была осмыслена как житие, то есть повторно была осмыслена с точки зрения того же сюжета о воскресшем боге – в данном случае уже Иисусе Христе[38], и в мифах о Геракле и Орфее, эпическом сказании об Одиссее, спускавшихся в царство мертвых и в Евангелии, и в эллинистическом романе, и в агиографии. В культурах разных времен и народов появляется герой-змееборец и герой-львоборец, герой-охотник, преследующий Бога-оленя. «Фольклорный материал, из которого в раз-

личные эпохи и в различных странах строилась христианская мифология, весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии», – писал С.С. Аверинцев[39]. При этом бывает сложно сказать, насколько сознательно христианским автором учитывалась каждый раз языческая традиция – была ли это фиксация устного предания, вобравшего в себя бродячий мотив, чье языческое прошлое уже стерлось, или же сознательная ориентация на героя древности, который в этом случае обязательно должен был получить свое знаковое место в христианской истории, как, например, Геракл, Орфей или Александр Македонский, прообразующие Христа[40]. Кроме того, следует учесть, что «языческая мифология могла сознательно перерабатываться в элементы христианской церковной культуры»[41].

В свете сказанного мы будем исходить из того, что выделение мифологической первоосновы (если она есть) помогает лучше понять «Повесть», в которой семантическое ядро античного сюжета, также в свою очередь уходящего в дописьменную эпоху, использует в соответствии со своим замыслом христианский автор.

В «Повести», имеющей сложную композицию, несколько сюжетных линий, объединенных фигурой льва. Основу патериковой «повести» составляют по крайней мере два искусно соединенных «бродячих сюжета» – об излечении животного и его службе человеку в благодарность за оказанную услугу и о приключениях льва и осла. Христианская обработка сюжетов привела к созданию сложного многопланового произведения, символический подтекст которого оказывался понятным лишь посвященным. Начальный эпизод «Повести» представляет собой сюжетно завершенный рассказ об исцелении аввой Герасимом льва, встреченного им на иорданском болоте. Вполне вероятно, что реальный авва Герасим мог увидеть льва в долине Иордана, поскольку доподлинно известно, что в ту эпоху и даже позже там действительно водились львы, о чем, в частности, оставил свидетельство в своем «Хожении» игумен Даниил (начало XII в.)[42]. Известны также случаи обращения животных, попавших в беду, к человеку. Однако сюжет об исцеленном льве встречается не только в патериковой «повести», что, на наш взгляд, доказывает его литературно-фольклорное происхождение. Видимо, рассказ о старце, исцеляющем льва, настолько пришелся по душе христианской аудитории, что помимо св. Герасима он наложился еще по крайней мере на трех святых –

преп. Савву Освященного († 5 декабря), св. Анина († 18 марта)[43] и блаж. Иеронима Стридонского (ок. 342–420 гг.), канонизированного римско-католической церковью[44].

Именно льву уделено большее внимание автора, это становится ясно с первых же строк, в которых говорится, что не старец встретил льва, а лев – старца: оусърѣте и львъ. Лев присутствует во всех эпизодах «Повести», – в отличие от старца Герасима, даже смерть которого не означает, как смерть льва, конец повествования, а лишь обозначает его очередной виток.

В христианской традиции лев может выступать одновременно как символ Христа и праведника (ср.: Притч. 28:1) и как персонификация сатаны и пагубных страстей (ср.: Пс. 90:13). «Рыканию льва уподобляется слово Божие (Иов. 4:10–11), всегда производящее потрясающее действие на сердца человеческие (Амос. 3:4–8). Рыкающему льву, *ищущему поглотить человека*, уподобляется диавол, ищущий погибели человеческой (1 Петр. 5:8)», – замечает архим. Никифор[45]. Подробный анализ символики льва в Библии, у Отцов Церкви, в некоторых средневековых произведениях («Физиологе», «Стефаните и Ихнилате» и др.), известных и на Руси, содержится в статье О. П. Лихачевой[46]. Один из показательных примеров двойственной природы льва у О. П. Лихачевой – приведенные ею слова св. Ипполита, папы римского: «Лев Христос, лев и антихрист»[47]. Подтверждает выводы О. П. Лихачевой и «Словарь» О. В. Беловой[48]. Двойственность истолкования основывалась на любимой Средневековьем мысли о том, что «двояко каждое творение, хотя бы в нем предполагали зло, но и добро обретается»[49]. Ту же бинарность льва можно увидеть и в рельефах Дмитриевского собора во Владимире (кон. XII в.)[50], при этом доминирующая роль льва в «Повести» напоминает «главенствующий в храмовом фасадном убранстве мотив льва»[51] Дмитриевского собора[52].

Также двояко истолковывалась фигура льва и в западном бестиарии[53], однако не только лев оказывался символом противоположных явлений и понятий, такую же двойственную природу имели, к примеру, олень[54], петух[55] и собака[56].

В агиографии, в том числе и в Синайском патерике, встреча со львом обычно символически трактуется и как встреча с Христом, и как единоборство с грехами, страстями и самим ангелом тьмы.

В одном из ракурсов калейдоскопически меняющегося в зависимости от точки зрения текста «Повести» лев, пронзенный тростником, является также воплощением Христа – Христа

страдающего, берущего на себя **строупы** – грехи мира сего[57]. Автор «Повести» здесь прибегает к числовой символике: описывая поврежденную ногу льва, он дает 5 глагольных форм, выделяя конструкцию повторяющейся – в начале и конце – лексемой: **имаше бо трьстаноу трѣскоу оуньзъшю ѥмоу. ꙗко ѿ сего отецни ѥмоу нозѣ. и плънѣ гноꙗ быти. ꙗко же оузьрѣ львъ старьца. показаше ѥмоу ногоу. ꙗже бѣ ꙗзвьна ѿ оуньзъшаꙗ порѣзи.** Число «5» напоминает о пяти ранах Христа, что в сочетании с пронзающим тростником (**трьстаноу трѣскоу**) – читай: тростью, копьем – рисует хорошо понимаемую картину распятия. Символические грамматические числовые конструкции, подобные приведенной выше, часто использовались в гимнографии и агиографии. Сходную конструкцию на сходную тему можно увидеть, к примеру, в «Повести о Петре и Февронии»:

И по времени князь Петр иде в баню мытися.
и *повелением девица* помазанием помазая **язвы и струпы** своя.
И един **струп** остави непомазан по *повелению девицы*.
Изыде же из бани.
ничто же болезни чюяше.
На утрии же узрев си все тело здраво и гладко развие единого **струпа** еже бе не помазал по *повелению девичю*.
И дивляшеся скорому исцелению.
Но не восхоте пояти ю жену себе отечества ея ради.
И послав к ней дары она же не прият.
Князь же Петр поехав во отчину свою град Муром здравствуяи.
На нем же бе един **струп** еже бе не помазан *повелением девичим*.
И от того **струпа** начаша многи **струпы** расходитися на теле его от перваго дни.
в онь же поехав во отчину свою.
И бысть паки весь **оструплен** многими **струпы и язвами** яко же и первие[58].

Слова с корнем *-струп-* («струп(ы)», «оструплен») в ограниченном отрезке текста «Повести» образуют нумерологему[59] «8», число райского блаженства, символ Царства Небесного[60]. Возможно, в своей нумерологической загадке Ермолай-Еразм сокрыл еще две нумерологемы: во-первых, повтор слова «струп» разделяется небольшим фрагментом текста без упоминания «струпов», в таком случае число «3» здесь – это «трьблаженое древо, на немьже распятъся Христос» (Служба Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского)[61] и столь любимая Ермолаем Троица, а число «5» в данном случае – пять ран Хри-

ста[62], как и в патериковой «Повести». Кроме того, дважды употребляется двойное сочетание – «язвы и струпы», «струпы и язвы», – отграничивающее рассматриваемый отрезок текста. Двойка – символ двуединой природы Христа – Божественной и человеческой. Таким образом, посредством числового иносказания и лексики («струпы») Ермолай указывает на символическое значение страданий Петра – на распятие и страдания, уподобляющие Петра Христу. Трижды возникает слово «един», что в контексте «Повести» пополняет тему троичности, Троицы, и четырежды – «повеление девиче» (число «4» – нумерологема Нового Иерусалима, о чем еще будет сказано).

Начальная конструкция оусърѣте и львъ неслучайна – автору необходимо было подчеркнуть, что не Герасиму отведена здесь главенствующая роль, а льву. Сходные конструкции можно увидеть в житиях Саввы Освященного, преп. Зосимы, преп. Кириака – там, где лев, как и в «Повести», символизирует Христа и одновременно является проводником Божественной воли. Примечательно, что в «Житии Иоанна Отшельника», где лев отождествляется с врагом рода человеческого, этой конструкции нет, льва встречает отшельник. Конструкция оусърѣте и львъ отсылает к эпизоду встречи Иакова с ангелами из Книги Бытия: и҆ срѣто́ша є҆го̀ а҆́гг҃ли б҃жі҃и (Быт. 32:1)[63], где под ангелами (ангелом), по мнению Отцов Церкви, следует понимать Бога-Сына, Христа[64]. «По сути своей борьба Иакова с Ангелом Иеговы есть тип духовного борения веры, не поддающейся никаким испытаниям и трудностям жизни»[65], борьбы человека со страстями, преодоление испытаний, посылаемых Богом. Таким образом, начальная конструкция не только вновь указывает на льва-Христа, но и на сакральный смысл встречи Герасима и льва: в данном контексте Герасим уподобляется богоборцу Иакову-Израилю, перед читателем предстает человек, переживающий «благое терзание»[66], преодолевающий страсти и достигающий высшей степени смирения – бес-страстия, согласно Иоанну Лествичнику (VI в.)[67]. Интересно, что в качестве Иакова, требующего благословения, в другом Слове Синайского патерика выступает лев, который не пропускает отшельника, пока тот не дает ему еулогию (благословение, освященный хлеб)[68].

В то же время сама по себе фигура льва, возникающая рядом со старцем, – это эмблема праведника, каковым является Герасим, согласно Книге Притчей (пр҃ведный же ꙗ҆́кѡ ле́въ оу҆пова́ѧ – 28:1). Сравнение праведника и льва есть и в «Житии Сергия Радонежского», причем оно следует сразу после рассказа о ди-

ких зверях и сюжета о прихождении медведя[69], то есть в момент концентрации «звериной темы». В функции эмблемы святого, фактически указывающей на Христа, львы нередки в агиографии, о чем еще будет сказано.

Герасим первого эпизода – это тоже Христос, но Христос исцеляющий. Старец вылечивает льва, и здесь с евангельским совмещается, как уже говорилось, и фольклорный мотив помощи героя животному в обмен на последующую услугу – лев впоследствии пасет монастырского осла[70]. Процесс исцеления выражен в тексте через 8 глагольных форм (4 причастия и 4 глагола), отграниченных в начале и конце конструкции причастием **исцѣленъ**, то есть всего 10, и одновременно 4+4+2; кроме того, в выделенном отрезке текста 8 точек: **исцѣленъ ѿ него бъıти. гако же видѣ и старьць. въ такои бѣдѣ. сѣдъ и имъ и за ногоу и роздвигъ мѣсто изѧ тръсть. съ многомь гнонмь. и добрѣ очистивъ строупъ. и обѧзавъ платомь поусти и. львъ же ицѣленъ.** Число «10», как и «8» (соответственно в буквенном обозначении ı «и десятеричное» и и «и восьмеричное»), указывают на первые буквы имени «Иисус»[71], «2» – на его двойственную природу. Помимо этого, «8», как и «7», символизировала совершенный мир, рай, а число «4» – «идеально устойчивую структуру»[72], выступало как синоним равновесия в мире и как символ Нового Иерусалима – рая[73]. Как уже было сказано, слово **строупъ** понималось в сакральных текстах как «грех». Таким образом, весь эпизод прочитывается как сцена исцеления, освобождения Христом грешного человека или даже язычника[74], «рыдающего» о своих грехах (**зѣло ръıдаѧ ѿ ногъı своеѧ**), приведение его в рай (=лавру), что является восстановлением равновесия и гармонии. На рай указывала также и сама ситуация мирного общения человека и грозного животного, что выводило на известные слова из Книги пророка Исайи: **и҆ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ вкꙋ́пѣ во́лкъ со а҆́гнцемъ, и҆ ры́сь почі́етъ со ко́злищемъ, и҆ теле́цъ и҆ ю҆не́цъ и҆ ле́въ вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ … и҆ во́лъ и҆ медвѣ́дь вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ … и҆ ле́въ а҆́ки во́лъ ꙗ҆́сти бꙋ́детъ плє́вы** (Ис. 11: 6–7)[75].

Само имя старца и его особое место в обители опять же указывают на Христа. Современные святцы дают толкование имени «Герасим» как «почтенный»[76], что вполне согласуется с его ролью в жизни лавры – в тексте он называется аввой и старцем, у него есть ученики[77]. «Почтенный» – это тот, кто «внушает» «глубокое уважение»[78], кого чтут, почитают, это может быть, как в данном случае, старец, учитель, но это и Христос, почитаемый всеми верующими в него. Герасим, как и любой другой святой, п о д о б е н Христу[79], а в ряде символиче-

ских слоев (или ракурсах) текста, уходящих во вневременное бытие, он – сам Христос[80]. Митрополит Трифон (Туркестанов) говорил, «что наставник не иное что есть, как человек, который носит на себе лицо Спасителя»[81].

Перемещаясь по воле автора на следующую позицию, видишь уже совсем другое распределение ролей. В этом ракурсе Герасим – человек или сам Христос – побеждает страсти, грехи, самого дьявола, олицетворением которых выступает лев. Образ святого – «воина Христова», находящегося в непрерывном борении, восходит к посланиям апостола Павла, о чем подробно говорил Д.М. Буланин[82]. Наличие в патериках символики «лев-грех» предполагала О.П. Лихачева[83]. В Синайском патерике немало сюжетов, где льву отводится такая роль. Успешная борьба старца с дьяволом и искушениями передается через сюжет, в котором львы либо прогоняются, либо подчиняются воле отшельника и даже оказывают ему особое почтение, как, например, в известном Слове 259, где рассказывается о льве, вставшем на задние лапы, чтобы пропустить старца, идущего по узкой горной тропе[84]. Символический подтекст здесь очевиден: праведник преодолевает искушения мира сего и самого дьявола. Собственно говоря, Слово 259 является прямой иллюстрацией к словам Христа из Нагорной проповеди: ѹ҆́зкаѧ врата̀, и҆ тѣ́сный пѹ́ть вводѧ́й въ живо́тъ, и҆ ма́лѡ и҆́хъ є҆́сть, и҆́же ѡ҆брѣта́ютъ є҆го (Мф. 7:14). Слово 231 рисует льва, которого старец пытается отучить есть мясо, однако лев не выдерживает, и старец прогоняет его от ворот, ведущих в пещеру, троекратно сложенной веревкой[85]. Один из символических подтекстов здесь также очевиден: монах, уходя из мира, затворяет ворота греху силой Святой Троицы. Случается, что звери пожирают (Слово 235)[86] или милуют старцев (Слово 126)[87] – таким образом исполняется воля Божья. Прообразующим сюжетом в данном случае является ветхозаветная история человека Божия, который в неведении нарушил Божественную волю и был растерзан львом (3 Цар. 13:24–26). Однако пример служения льва старцу в Синайском патерике только один – в «Повести об авве Герасиме», чья святость была столь велика, что даже дьявол (= лев) попал к нему в услужение[88].

Библейская двойственность образа льва, как уже говорилось, отразилась и в рельефах Дмитриевского собора (Геракл–Самсон–Давид–Христос, побеждающий льва, и в то же время лев-Христос)[89]. Дикие звери как воплощение воинства ангела тьмы, искушающего подвижника, появляются, к примеру, в «Житии

Сергия Радонежского»[90], много позже упоминается этот мотив и у Серафима Саровского[91]. В текстах о Герасиме и льве Пролога и ВМЧ, как уже было отмечено, сцена исцеления льва отсутствует, однако в предваряющем стихе из ВМЧ, как бы в замещение отсутствующего эпизода, говорится: **послоужи ѕвѣрь герасимоу на старость. ѕвѣри страсти оубившемоу. преже ошествїа житїискаго**[92], хотя ни в проложной редакции, ни в патериковой повести нет даже намека на физический поединок, а тем более убийство: все решается на символическом уровне.

В агиографии, гимнографии, у Отцов Церкви, повторим еще раз, можно найти массу случаев отождествления львов (шире – диких зверей и, конечно, змей) со страстями, с дьяволом и его кознями. Как борьбу со страстями, к примеру, толкует эпизод с потерей детей Евстафием Плакидой (одного сына уносит лев, другого – волк) «Служба святому» Феофана Начертанного:

Сп҃сена бъıста бм҃ь ·
ѿ расхъıщенїа звѣри/ сн҃а ти ·
мч҃нче хв҃ъ еустафие ·
звѣри мъıсль/нъıа побѣдиста ·:· | |[93],

хотя и в реальном коде жития ни о каком поединке речи нет. О зверях-страданиях, возникающих от неверия, говорит Ефрем Сирин[94]. Знаменитый оптинский старец преп. Амвросий, ссылаясь на своего предшественника Исаака Сирина, также сравнивал неподобающие помыслы, страсти с хищными зверями – на сей раз с волками[95]. Змеи как грехи толкуются в «Пандектах» Антиоха, о «душевных зверях» говорит «Пчела»[96]. Основное оружие против зверей-страстей у инока – послушание: «Послушание теперь (в Пахомиевых монастырях, IV–V вв. – *О.Г.*) стало главной монашеской добродетелью и все настойчивее восхваляется в аскетической литературе», – отмечает М.Н. Скабалланович[97] и приводит в качестве доказательств примеры, интересные для нашей темы: «У прп. Антония: "покорность *с воздержанием* покоряет зверей" ⟨...⟩. Прп. Иоанн, уч. Павла (должно быть, V в.), благодаря послушанию связывает гиену»[98]. И так далее.

* * *

В начальном эпизоде «Повести», с нашей точки зрения, проступает аналогия с героем-львоборцем, в античности нашедшем свое воплощение в фигуре Геракла, в Ветхом Завете –

в образах Самсона и Давида, в известном смысле пророка Даниила: как и названные сюжеты, рассматриваемый сюжет «Повести» строится на столкновении героя и льва, один из символических ракурсов рассматриваемого эпизода «Повести» – борение, поединок, заканчивающийся победой героя, – вспомним отсылку к Иакову.

Возможно, широко известный не только в античности, но и в Средневековье сюжет о победе Геракла над немейским львом (первый подвиг Геракла) не тонет среди своих библейских аналогов, не заслоняется ими, а существует параллельно с ними в символическом коде «Повести», подобно параллельным изображениям названных сюжетов на стенах Дмитриевского собора и не только там[99]. То есть к сюжету о победе Геракла «Повесть» восходит не только генетически, но даже символически. Основания для такого предположения следующие.

Как в мифе, так и в «Повести» эпизод непосредственного поединка имеет трехчастное членение и при этом сходные мотивы в совпадающих частях:

Сюжет о Геракле[100]	Повесть	Сходные мотивы
1) Геракл выпускает в льва три стрелы	1) лев «пронзается» расщепившимся тростником, тростниковой щепкой (**имаше бо трьстяноу трѣскоу оунызъшю нмоу**)	мотив «пронзания» льва
2) ударяет льва палицей	2) Герасим изымает **тръсть** и очищает рану	близкий контакт через предмет, причиняющий вред
3) душит льва руками	3) перетягивает ему лапу платом (**оказавъ платомь**)	круговое, замыкающее, стягивающее движение, направленное на льва и знаменующее развязку

Библейские герои расправляются со львами без помощи каких-либо орудий, на что специально обращается внимание, при этом и сама по себе структура поединка оказывается иной: **И сни́де самψѡ́нъ … во ѳамна́ѳꙋ, и̓ прїидо́ша до вїногра́да ѳамна́ѳа: и̓ се̓, львѝчищь рыка́ющь во срѣ́тенїе є̓мꙋ̀. И̓ сни́де на него̀ дх҃ъ гдⷭ҇нь, и̓ растерза̀ є̓го̀ ꙗ̓́кѡ ко́злища ѿ ко́зъ, и̓ ничто́же ба́ше въ рꙋкꙋ̀ є̓гѡ** (Суд. 14:5–6); **и̓ є̓гда̀ прихожда́ше ле́въ и̓лѝ медвѣ́дица и̓ восхища́ше ѿ ста́да ѻ̓вцꙋ̀ є̓ди́нꙋ: и̓ а̓́зъ**

вслѣдъ єгѡ̀ исхождахъ и поражахъ его, и исторгахъ изъ ѹстъ єгѡ (взѧтое): и аще воспротивлѧшесѧ мнѣ, то взємъ за гортань єгѡ, поражахъ и ѹмерщвлѧхъ его: и льва и медвѣдицѹ бїѧше рабъ твой (1 Цар. 17:34–37).

Обращает на себя внимание также некоторое созвучие имен, мерцание в них сходных звуков: Ἡρακλέης (-κλῆς) Γεράσιμος; **Ираклъ – Герасимъ** – *ира – ера*[101].

Геракл, борец зо «зверем – смертью»[102], достигший бессмертия в результате своих подвигов, отождествлялся в христианской традиции с Христом, ряд дополнялся также ветхозаветными героями-победителями львов – Самсоном и Давидом, в известном смысле пророком Даниилом. Все они прообразовали Христа. Слава Геракла выходила далеко за географические и хронологические границы античного мира[103]. «Христианские богословы полагали, что язычники создали Геракла из Самсона. В "Хронике" Георгия Амартола в рассказе о Самсоне, который "рукама раздеръ уста львова", говорится, что эллины знали его под именем Иракла. Геркулес, как и Самсон, являлся символом Христа. Это Deus virtutis, согласно Рабану Мавру», – писал В. П. Даркевич[104]. «В древней Руси миф о Геракле был известен уже с конца XI в.»[105]. Подвиги Геракла в составе ряда отождествлений (Геракл – Самсон – Давид – Христос – Всеволод) вошли в иконографическую программу Дмитриевского собора[106], дали сюжетную основу агиографическим произведениям, о чем уже говорилось. Святитель Василий Великий приводит назидательный пример из жизни Геракла[107], Геракл мог восприниматься как один из святых воинов[108], в то же время Геракл мог попасть в сонм языческих богов, и тогда отношение к нему было отрицательное[109]. Русская агиография знает по крайней мере одно сопоставление святых с Гераклом и другими героями, правда, не в пользу последних – в «Житии Михаила Клопского» редакции В. М. Тучкова: «Слышах бо некогда книгу прочитаему Тройскаго пленения (перевод латинского романа XIII в. Гвидо де Колумна "История разрушения Трои". – *О. Г.*), в ней же многия похвалы плетены еллином от Омира же и Овидия. И аще убо едины ради буйственыя храбрости толиких похвал сподобишася, яко незглажение памяти их долговременьством преходных лет, но аще и храбр Еркул, но и в нечестиа глубине погружашеся, и тварь паче Творца почиташе, тако же и Ахилл и Тройскаго царя Приама сынове вси, еллини суще и от еллин похваляеми, толикы прелестныя сея славы сподобишася, кольми паче мы долъжни похваляти же и почитати святых, ... иже толику победу на врага по-

казавше и толику благодать от Бога приемше, яко не токмо человеком, но и аггелом сих почитающим и славящим»[110]. Анализируя этот пассаж, Д. М. Буланин приходит к выводу: «...сопоставление древних воителей и святого перерастает в их противопоставление по конфессиональному признаку. ⟨...⟩ Получался двойной параллелизм: нечестивые троянские герои так же противостоят христианскому подвижнику, как прославляющие этих героев риторы противостоят христианским панегиристам»[111]. Панегирик образованного автора уже далек от того отношения к античности, которое присутствовало у некоторых ранних христианских авторов, в то же время в рассуждениях Тучкова можно увидеть своего рода отзыв, ответ на раннехристианские отождествления – в конце XV в. сравнение святого с античным героем, как и прежде, возвышало святого, но отождествлять святого с героем языческого прошлого, как бы велик он не был, а самого «эллина» с Христом, по всей вероятности, уже не следовало.

Герасим «Повести» продолжает названный ряд (Геракл – Самсон – Давид), как продолжают его и некоторые другие герои Синайского патерика – «победители» львов, при этом каждый член названного ряда является одновременно прообразом Христа, а герои патерика уподобляются ему. Уподобление Герасима Христу помимо всего прочего подчеркнуто и числовой символикой: на Христа указывает первое же число текста («1»)[112], появляющееся сразу же в качестве обстоятельства времени – начала деятельности аввы (**ходѧ єдиною по блатоу**).

* * *

На наш взгляд, функции льва в «Повести» сходны с функциями льва в других агиографических произведениях. Так, в «Житии Марии Египетской» лев, появляющийся, чтобы ископать могилу святой, – это Христос, принимающий Марию в Царство Небесное, это дьявол, побежденный и служащий, это и сама праведница, победившая искушения мира сего и самого врага рода человеческого. Впрочем, о связи «Луга духовного» и «Жития Марии Египетской» неоднократно говорили исследователи[113]. Сходные мотивы встречаются и в других житиях[114]. Интересен в этом плане эпизод из апокрифического «Слова о трех мнисех, како находили святаго Мокарья», где Макарий рассказывает, как после того, как он совершил тяжкий грех (в помыслах согрешил с женщиной), львы, дотоле в мире жившие с ним в пещере, отказались подойти к нему (чи-

тай: Христос отвернулся от грешника), по просьбе грешника они выкопали ему яму, где он просидел три года[115], пока Господь его не простил и львы не вернулись к нему[116].

Лев не оставляет старца, а следует за ним ꙗко свои оученикъ, а старец помеща ѥмоу хлѣбъ и мочена сочива. Вкушение хлеба здесь, конечно, указывает на евхаристию. Так в «Повести» начинается столь важная для всего Патерика в целом тема ученика и Учителя, неизменно рассматриваемая прежде всего как проекция евангельской темы Христа и апостолов.

Мотив принятия львом или даже львами пищи, хлеба от старцев встречается в Патерике. Так, например, в Слове 2-м рассказывается о старце, питавшем львов в своей пещере, состав пищи при этом не уточняется[117]. Кроме «Повести» (то есть Слова 134-го), о львах, принимающих именно хлеб, говорится в уже упоминавшихся Словах 164-м[118] и 231-м[119]. Лев, семь месяцев принимавший из рук старца хлеб, а на восьмой обагривший себя кровью какой-то невинной жертвы, явно указывает на ученика, отказавшегося от хлеба жизни, то есть от Христа, от царства небесного[120] и предавшего Учителя, иными словами, на Иуду. Иуде таким образом уподоблялся любой ученик или монах, не выдерживающий тягот избранного подвига и поддающийся искушению, – сюжетов на эту тему немало в Патерике.

Думается, что один из многих символических подтекстов эпизода о прихождении медведя[121] к Сергию Радонежскому по-своему продолжает тему ученика и учителя и предвосхищает появление на Маковце, а затем и во всей Русской земле учеников Сергия[122].

В прямой зависимости от этого эпизода находится известный рассказ старицы Матроны Плещеевой о кормлении медведя Серафимом Саровским[123], при этом сам преп. Серафим вспоминает св. Герасима: «Помнишь ли, матушка, у преподобного Герасима на Иордане лев служил, а убогому Серафиму медведь служит»[124].

* * *

Итак, указанный сюжет из 134-го Слова Синайского патерика может быть прочитан следующим образом. Прежде всего, миролюбие страшного зверя есть свидетельство необычайной святости старца, достигнутого им бес-страстия и христианской любви, а также понимание локуса, в центре которого на-

ходится святой, как рая, где зверь отказывается от своей земной жестокости.

Покоренный зверь – это покоренные страсти и сам ангел тьмы. В то же время лев данного эпизода «Повести» – это и Христос, страдающий за грехи мира сего. Это ученик, принимающий «хлеб жизни» из рук Учителя. Это и эмблема святого, знаменующая его победу надо всем земным и достижение Царства Небесного.

Герасим – это Христос исцеляющий, Христос-Учитель. Это Геракл-Самсон-Давид-Христос, побеждающий ангела тьмы в образе льва.

В завершение отметим и тот факт, что раннехристианская традиция изображения святых и сопутствующих им зверей, никак не проявившаяся на Руси в первые века христианства, актуализировалась позже – в XV в. («Житие Сергия Радонежского», «Житие Михаила Клопского»), в XVI в. («Житие Александра Свирского», «Повесть от жития Петра и Февронии») и в XIX в. – в «Жизнеописании Серафима Саровского».

* * *

Рассказ об излечении Герасимом льва, с одной стороны, имеет вполне завершенный сюжет, с другой стороны, служит завязкой для следующего, столь же завершенного композиционного отрезка, также являющегося «рассказом в рассказе» и повествующего о приключениях льва и осла. В его основе видится миф об умирающем и воскресающем божестве плодородия, солнечном божестве, нашедшем воплощение в столь широко распространенном в древних литературах сюжете о превращении человека в осла, а затем возвращении ему прежнего обличия при помощи божества и окончательном триумфе. Вариации сюжета о превращении человека в осла отмечены в Древней Индии (легенда о гандхарве)[125], в Греции («Лукий, или осел» Псевдо-Лукиана), в Риме («Метаморфозы, или Золотой осел» Апулея) и других странах. Генезис сюжета неоднократно рассматривался в самых разных работах, особенно ярко у О.М. Фрейденберг[126], в какой-то мере у С.В. Поляковой[127]. Однако «Повесть о Герасиме и льве» из Синайского патерика никто из исследователей в этой связи не привлекал, а между тем трансформация международного сюжета там удивительно интересна.

Ближе всего «Повести» оказываются греческая и римская версии. Сопоставим основные сюжетные узлы романа и «Пове-

сти». В романе рассказывается, как человек был превращен в осла за не очень страшный порок – любопытство. В «Повести» физического превращения в осла (который уже есть) нет, есть «превращение» в осла по функции: лев, которому поручено было пасти осла, не уберег его, и осла увел погонщик верблюдов. Вина льва, так же как и Луция-Лукия в романе, невелика, – он всего лишь куда-то отлучился, в Прологе и ВМЧ, кстати, говорится, что лев заснул, что тоже вполне простительно. Между старцем Герасимом и львом происходит трогательный в своей простоте диалог, в результате которого лев добровольно принимает на себя обязанности осла по снабжению обители водой из Иордана, то есть фактически лев обращается в осла. Обратим также особое внимание на то, как построен этот диалог, ведь происходит он между человеком и бессловесным животным. Реакция льва (**приде ... з҃ѣло оунъıвъ и дрѧхлъ ... ꙗко ч҃лкъ стоꙗше млъчѧ и долоу зьрѧ**) описана столь выразительно и согласно человеческим чувствам, что остается полное впечатление, что лев именно «говорил», хотя в «Повести» он не произносит ни слова. Можно с полной уверенностью сказать, что эмоциональному состоянию льва уделено в «Повести» больше внимания, чем реакциям аввы Герасима или какого-либо другого персонажа: лев «плачет» в начале «Повести» от раны, испытывает угрызения совести при утрате осла, **радоуѧ сѧ въкоупѣ и зовъı**, когда возвращает осла в лавру, «рыдает» о смерти аввы (на плаче льва мы остановимся специально) и, наконец, пережив целую гамму чувств (**поклонисѧ и сь. и оударѧꙗ главою о землю з҃ѣло и ревъı**), умирает на его могиле.

Символический подтекст в описываемом отрезке текста (история потери и нахождения осла) не менее богат, чем в начальной части. Во-первых, осел является столь же древним символом того же солнечного божества, что и лев, – в христианстве это Христос[128]. Осел, как и лев, также имеет двойственную природу[129], о чем свидетельствуют, в частности, и рельефы Дмитриевского собора, на стенах которого наряду со львами расположилось множество ослов-онагров[130]. Ситуацию замены осла львом дублирует библейский текст: «всякого осла заменяй агнцем» (Исх. 13:13). Выстраиваемый ряд «осел – лев-агнец – Христос» получает здесь же и далее в тексте свое развитие. Во-вторых, мотив «водоносного осла», как его называет Пролог, также относится к древнейшим и напоминает, в частности, об ослах, спасших евреев от смертельной жажды[131], таким образом замена осла львом, добровольно принимающим стра-

дание, может читаться как смена Ветхого Завета Новым, Закона – Благодатью. В-третьих, безропотное принятие на себя обязанностей другого (львом – обязанностей осла) – это пример идеального послушания, отказ от своеволия и следование воле старца, то есть образец монашеского служения.

Лев носит воду в четырех кувшинах, помещенных в короб: **ношаше кан'пилии комърогъı имоущь четъıри**. Появление фигуры льва с четырьмя кувшинами порождает очередной ряд символических подтекстов. Во-первых, славянский автор намеренно оставляет грецизмы, сакрализующие текст, – прием, распространенный в агиографии, особенно в ранней[132]. Они сразу указывают на нужное место в Евангелии[133] и соответственно на возникновение евхаристической символики[134]. Четыре кувшина с водой хорошо согласуются с четырьмя ведрами воды, задействованными в сцене жертвоприношения – прообразе Евхаристии (3 Цар. 18:34)[135]. Лев с четырьмя кувшинами принимает образ литургического четырехугольного агнца, Христа, распинаемого на четырехконечном кресте, а **одиною вонѧ** не замедливает явиться[136]. Связь сюжета о Герасиме и льве с Евхаристией была очевидной для автора древнего мраморного рельефа из храма № 19 («храм с ковчегом») Херсонеса, художник поместил на алтарной преграде (!) целый ряд евхаристических сюжетов: «изображения двух рыб, св. Герасима Ликийского со служившим ему львом, а также гранатового и сливового дерева с обильными плодами»[137]. Рельеф с Герасимом и львом сохранился не полностью, однако хорошо виден кувшин, который Герасим держит в левой руке, левая лапа льва приподнята. Что это – сцена исцеления? Но в тексте ничего не говорится о каких-либо снадобьях, примененных Герасимом, у него был только «плат», которым старец перевязывал льву «ногу»[138]. Или это изображение того момента, когда старец велит льву исполнять работу осла? Возможно, это соединение двух эпизодов, о чем свидетельствует поднятая лапа (тема исцеления) и кувшин (тема ношения воды).

Лев, добровольно несущий четыре кувшина, напоминает и о бесконечно варьирующейся в Библии и гимнографии теме четырехугольного Иерусалима (постоянном прообразе лавры в «Повести») – символа рая и воскрешения из мертвых[139], а также может быть истолковано как появление еще одного сочетания чисел: 1 (лев = Христос) + 4 (то есть евангелиста), соответственно символизирующего церковь[140]. При этом не следует забывать, что все это еще и связано с символикой

воды – Св. Иордана (река пять (!) раз названа именно Св. Иорданом)[141], то есть по сути здесь идет речь о мистическом воссоединении «земной церкви, поврежденного человечества со Спасителем», о евхаристическом пресуществлении «всех христиан в жизнь вечную»[142]. Наконец, появление нумерологемы «4» опять, как и в эпизоде исцеления, свидетельствует о восстановлении утраченного было – из-за потери осла – равновесия.

Следующий эпизод с появлением воина, дающего старцам три златника, чтобы они купили себе нового осла вместо льва, – один из сложнейших в тексте по тому количеству символических подтекстов, которые он несет, хотя, на первый взгляд, фигура воина может показаться излишней, во всяком случае, в проложной версии воина нет.

Фигура воина связывается с предыдущим повествованием как евхаристическая цитата (четырехугольный агнец – один воин). В мифологическом сюжете об осле воин «Повести» соотносится с богом – богиней – жрецом, которые помогают ослу вернуть свой первоначальный облик[143]. В композиции самой «Повести» эпизод с воином повторяет начальный эпизод: это опять воин и лев, то есть Геракл-Самсон-Давид и лев, то есть Христос, поборовший страсти и искупающий грехи мира сего. Воин, как и Герасим, опять вызволяет – на сей раз выкупает – льва. Мотив выкупа часто связывается в агиографии с искупительной жертвой Христа, причем немаловажно здесь и то, что выкуп этот производится добровольно, из сострадания и милосердия. Часто в сцене выкупа фигурируют денежные суммы, кратные 30 иудиным сребреникам[144], однако аналогия с Иудой может повреждаться[145]: серебро при этом обращается в золото – символ царской власти, божественной природы и мученичества[146], символ Христа. Появление золота – одновременно и реплика из мифологии: осел назван «золотым», потому что он сам является солнечным божеством[147]. В нашем случае «золотыми» получаются оба – и лев, выкупленный золотом, и осел, купленный на золото. Итак, о том, что воин может пониматься как Христос, свидетельствует следующее: соотнесенность с «золотым» божеством античного сюжета (соотнесенность по функции (освободитель – искупитель) и по детали (золото)), повторная соотнесенность с подвигами Геракла-Самсона-Давида (Геракл – Христос, побеждающий страсти). Кроме того, на Христа указывает числовая символика: помимо уже упоминавшихся трех златников, рядом с воином появляется число 1 (**одиною воинъ**), причем это число впервые появляется именно в пер-

вом эпизоде (там оно связано с Герасимом – **ходѧ ıединою**), а последний раз – в эпизоде с воином, обозначаясь в тексте, так или иначе, шесть (!) раз. Шестерка – трагическое число, оно, конечно, связано с окончанием земного времени, с искуплением-распятием[148], и в «Повести» оно начинает череду шестерок, ведущих к смерти героев. Число 3, помимо прямого называния, сокрыто еще в синтаксической конструкции из трех глагольных форм, обозначенных союзом «и»: **и видѣвъ льва и видѣвъ льва Ω и оувѣдѣвъ виноу Ω и вънмъ три златьникы**. Для того чтобы конструкция была хорошо выделяема, автор (или писец?), как нам кажется, обозначил ее не только синтаксически, но и графически: предшествующее «и» он дал как ї – «и десятеричное», при том, что «и» конструкции – это все «и восьмеричные». Входило ли в замысел автора суммирование двух троек и получение еще одной шестерки, сказать трудно. В эпизоде есть и нумероформа 4: союз «и» появляется четвертый раз, когда опять происходит восстановление равновесия и справедливости: **и свободать Ѿ таковыѧ работы льва**; слово «вода» появляется последний, четвертый раз, и тема воды заканчивается на данном этапе благополучным разрешением.

В этом эпизоде есть и семантика освобождения от пут, плена, рабства, то есть Воскресения. На наш взгляд, при желании здесь можно увидеть не только Воскресение самого Спасителя, но и, на что указывают четверки, в том числе четыре кувшина, «опутывающие» льва, предшествующее ему воскресение четырехдневного Лазаря – также освобождаемого Христом от пут-пелен смерти.

Появление воина – кульминация «Повести», это перелом к грядущему триумфу и последнему земному испытанию – смерти, о чем повествуют появляющиеся шестерки. Здесь фигура воина соотносима с тремя волхвами, возвестившими о рождении и грядущей смерти Царя Иудейского (Мф. 2:1–12). Как и волхвы, воин приходит поклониться, вознести молитвы (**млтвы дѣлѧ къ старьцю**), видит льва-агнца-осла (= Христос в яслях)[149], приносит золото – символ царской власти и божественной сущности[150]; три златника откровенно коррелируют с последующими тремя верблюдами, приведенными львом в лавру, – число «3» только в этих двух случаях называется прямо, а верблюды также указывают на волхвов[151].

Последующее возвращение львом осла вкупе с верблюдами и даже грузом, на них лежащим, читается как вход Христа в Иерусалим. Как доказала О.М. Фрейденберг, евангель-

ская тема входа в Иерусалим имеет глубокие корни в мифологии, в частности, проявляется она и в романе об осле[152]. В «Повести», таким образом, опять встречаются вариации одного и того же сюжета: триумфальное возвращение и превращение осла, символизирующее возрождение божества (развязка романа об осле), и вход льва-Христа на освобожденном осле[153] в лавру-Иерусалим (окончание сюжета об осле-льве в «Повести»). Аллюзии со входом в Иерусалим прочитываются достаточно легко: караванщик сам следует **въ ст҃ыи градъ**, когда на своем пути, перейдя Иордан, то есть сакральную границу, встречает льва, уводящего у него караван с пшеницей (опять тема хлеба жизни, в данном случае как бы возвращаемого львом в благодарность за «хлеб и сочиво»), причем караванщик сам оставляет свой караван, и льву не приходится прибегать к насилию. Об этом в тексте сказано достаточно тонко: **оусърѣте сѧ по сълоучаю. съ львомь. и видѣвъ и оставивъ вельблоуды бѣжа**. Как мы помним, насилия не было и вначале: караванщик уводит осла, неизвестно кому принадлежащего, поскольку лев «отлучается» и его не видно, или – в проложном тексте – он спит. Текст «Повести» строится без насилия. Столь же тонко решается аналогия «Христос на осле». Чтобы показать, что именно льву принадлежит главенствующая роль, автор рисует следующую картину: **львъ же познавъ осьлъ тече къ немоу. и оусты. имъ и.**[154] (знаменательные действия, важные для понимания символического подтекста, особо выделены точками в предельно короткие ритмовые фразы) **ꙗко же бѣ обыклъ. ... радоуѧ сѧ въкоупѣ и зовы**. Четверка – как знак восстановления справедливости и равновесия – появляется и здесь (четыре животных: три верблюда и осел), но быстро перерастает в промежуточную пятерку (пятое животное – сам лев) и в окончательную шестерку (подразумевается, что в лавре уже есть еще один осел, купленный на деньги воина).

В сцене возвращения есть и еще один аспект – здесь конкретизируется заявленный ранее образ лавры как Нового Иерусалима, на это указывает не только раскрытый выше символический подтекст, но и «райское» число «8»: слово «лавра» упоминается восемь раз, и последнее упоминание как бы отделяет следующий композиционный отрезок «Повести», посвященный теме смерти. Показательно, что когда автору в дальнейшем необходимо сказать о лавре, он прибегает к слову «церковь». Герасим дает льву имя – Иордан, в качестве имени льва название реки повторяется еще два раза, то есть всего

семь раз (пять раз, как уже говорилось, – как название реки). Символика снова и снова указывает на образ Нового Иерусалима: лев – Христос – агнец, река жизни[155].

Момент наречения льва именем святой реки заслуживает особого внимания. Во-первых, имя льву дается не сразу, а лишь после того, как он был оболган и невинно пострадал (**тогда старьць оувѣдѣвъ ꙗко облъганъ бъість львъ. положи же имѧ львоу. иєрданъ.**). Обретение львом имени напоминает переименования, которые в Библии встречаются неоднократно: Аврам – Авраам, Иаков – Израиль, Савл – Павел и т. д. Перемена имени – знак возвышения, своего рода награда[156]: раньше это был просто лев, но теперь он заслужил имя, он выделен из ряда. Во-вторых, «положение» животному имени – случай практически беспрецедентный, в Синайском патерике ни одно животное, включая львов, имени не имеет. Думается, что автор удивительно тонко обозначил здесь тему крещения и пострижения, не нарушив при этом канон. Лев-ученик получает имя в честь реки, где крестился сам Христос, лев приводит в лавру пять животных – по количеству пяти лет (цифра называется), которые он затем проводит в лавре, – таким образом продолжается тема ученичества, тема пути от послушника к монаху, заявленная в начале «Повести». При этом лев лишь символизирует ученика – монаха, но сам он таковым, конечно, не является: «человеческое» имя, против чего всегда выступала церковь[157], он не получает и крещен быть не может. Согласно христианским представлениям, звери хоть и имели душу, но, в отличие от человека, душу смертную. **ч҃лча бо д҃ша. въдоуновена творцемъ. а скотьѧ, и пьтичьѧ.**, (так в тексте. – *О. Г.*) **плоть и кровь есть. ѿ землѧ, и ѿ воды**, – писал Иоанн экзарх Болгарский[158] и далее уточнял: **скотьѧ бо д҃ша плотна есть. да тѣмь и съмьртьна есть.**[159]. В то же время Писание рисует рай наполненным различными животными: **и҆ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ вкꙋ́пѣ во́лкъ со а҆́гнцемъ, и҆ ры́сь почі́етъ со ко́злищемъ, и҆ теле́цъ и҆ ю҆не́цъ и҆ ле́въ вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ ... и҆ во́лъ и҆ медвѣ́дь вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ** (Ис. 11: 6–7). В раннем народном христианстве сохранялось поверье об ангелах животных[160].

Только в апокрифе был возможен рассказ о льве, который пришел к апостолу Павлу и человеческим (!) голосом просил у него крещения. Крестившись, лев удалился в пустыню[161]. При сходстве символического подтекста повести и апокрифа апокриф сверхпрямолинеен в разрешении темы, что и приводит его к нарушению догматики. Возможно, сомнительным

наречение льва показалось и автору проложного текста, где лев остается безымянным. В-третьих, наречение имени льву Герасимом вызывает параллель с называнием зверей Адамом (Быт. 2:19–20), то есть продолжает тему Герасима-Адама до грехопадения[162], а затем и второго Адама-Христа (1 Кор. 15:22, 45). И, в-четвертых, имя «Иордан» продолжает нагнетание «трагических» шестерок в данном отрезке текста: как уже говорилось, пять раз называется река, на шестой раз (и, позже, на седьмой) слово «Иордан» – это уже имя льва, о реке уже не будет сказано ни слова. Лев-река как будто входит в лавру, его касаются руки старцев, и путь его заканчивается на могиле старца. Возможно, здесь смешалось несколько древнейших мотивов, связанных с рекой, с водой вообще[163]: вспоминаются умирающий и воскресающий бог реки (наподобие разливающегося и пересыхающего Нила или превращающегося после смерти в речного бога Акид из мифа о Полифеме, Акиде и Галатее) или Лета, река, разделяющая живых и мертвых, в данном случае братию и ушедшего Герасима. В мифах о Геракле, кстати, мотив реки, изменения ее течения встречается не один раз: герой меняет течение двух рек (Алфея и Пенея), чтобы очистить авгиевы конюшни, борется и побеждает речного бога Ахелоя, переплывает бурную реку Эвену. В то же время вспоминаются библейские слова: «у нас великий Господь будет вместо рек» – и҆́мѧ гд҃не велико ва́мъ є҆́сть, мѣ́сто ва́мъ бꙋ́детъ, рѣ́ки (Ис. 33:21), еще раз подтверждающие параллель лев (река) – Христос.

Герасим умирает, когда лев, неотлучно пребывавший в лавре, вдруг отлучается. Повторяется ситуация с потерей осла, которая, думается, предвещает и уход Герасима. В тексте происходит нагнетание «трагических» шестерок[164]: шесть животных (три верблюда, два осла и лев), шестой год (смерть Герасима случается после того, как сътвори же въ лаврѣ львъ бѧше пѧти лѣтъ, то есть на шестой год). Шестерка проявляется и в трижды повторяющихся парах глагольных форм, синтаксически выделенных союзом «и» и последовательно обозначающих действия льва, Савватия и Герасима:

(лев) приде и искаше
(Савватий) видѣвъ и гл҃аше
(Герасим) остави и изиде.

Сгущение шестерок говорит о том, что момент известия о смерти старца – самый трагичный во всей «Повести», далее ше-

стерки уже не встречаются, уступая место другим числам. Число 6 вызывает здесь прямую аналогию с распятием и смертью Христа, аналогия подкрепляется и появлением второго ученика Герасима – Савватия, то есть «субботнего», опять-таки шестого[165], указывающего на день смерти Христа.

Плач льва о смерти аввы ритмически особо выделен в «Повести»:

нъ ѥлико же мьнѧхоу ѥго слово/мь оутѣшити.
и прѣмѣнати
толико же онъ/ паче рыдаше.
и въплѧ больша двизаше.
и/ рыданию притварѧше
показаѧ гласы.
и и/змѣноуѧ гласы.
и лицьмь и очима.
печа/ль ѩже имаше
не видѧ старьца.

Ритмическая фраза обозначена точками, синтаксически (повтор союза «и»), звукописью, рифмой, гомеотелевтами, краесогласием, приблизительно одинаковым количеством слогов, при этом деление точками и рифмой может не дублироваться – мы выделили эти случаи отдельной строкой, повинуясь рифме, а не точке. Схематично (и при этом достаточно условно, поскольку мы все-таки точно не знаем, как звучал древний текст) ритмический рисунок плача выглядит следующим образом:

/ – / – – –/ – – / / – – / – –.
/ – – / –
/ – – – / – / – – / –.
/ /– /– – – / –.
/ – – – – – – – / –
– – / – /–.
/ – – / – / –.
/ – / – / – / –.
–/ – / – – / –
– / – / – –.

Обращает на себя внимание обилие женской рифмы – восемь раз, если следовать нашей разбивке текста. В целом ритмическая организация обычна для многих славянских средневековых памятников[166], а в агиографии плачи героев чаще всего ритмически выделяются особо. В данном случае инте-

ресно другое. Лев в «Повести», при том, что он издает массу звуков, – существо, как уже отмечалось, бессловесное. Отдав столь обширный отрезок текста описанию скорбящего льва, автор тем самым поставил его в один ряд с плачущими героями-людьми агиографических произведений. Плач в житии – это, прежде всего, выражение упования и надежды святого на Бога. Эти упования и надежда выражены, как нам кажется, в плаче льва через сокрытое там «райское» число 7 – именно столько глагольных форм отмерено автором для описания состояния льва. Однако следует помнить, что в прямом своем значении плач льва в «Повести» – это все же не «плач по Богу» (седьмая степень в «Лествице» Иоанна Лествичника)[167], а плач по умершему другу.

Возможно, учитывая столь ощутимо выраженные в «Повести» мифологические мотивы, в эпизоде узнавания льва о смерти аввы Герасима и последующем плаче и смерти на его могиле кроется генетическая связь с широко известными античными сюжетами. Во-первых, это миф о братьях Диоскурах – смертном Касторе и бессмертном Полидевке (в латинском варианте Поллуксе), ставших символом дружбы. Пара друзей, один из которых смертен, а другой нет, очень напоминает Герасима и льва. Во-вторых, вспоминается еще одна знаменитая пара друзей – Ахилл и Патрокл. С Герасимом и львом их сближает не только сам факт дружбы, но и сравнение плачущего над убитым другом Ахилла со львом, **опоздавшим** к спасению львят и **напрасно ищущим** их:

Громкий плач ... зачал Ахиллес быстроногий.
Другу на грудь положив к убийству привычные руки,
Тяжко стонал он, подобно тому как лев бородатый
Стонет, если охотник из зарослей леса похитит
Львят его малых, а он, опоздавши, жестоко тоскует,
Рыщет везде по ущельям, следов похитителя ищет,
Чтобы на путь набрести.

(*Пер. В. В. Вересаева*)

Символически заключительные эпизоды сближаются с Евангелием от Иоанна. Так же, как и там, в «Повести» свидетель смерти Иисуса – один ученик[168] – Савватий (ср.: Ин. 19:25–39). Погребают Иисуса в гробу и соответственно находятся при гробе два ученика – Иосиф Аримафейский и Никодим, в нашем случае – также двое учеников – лев и Савватий приходят

ко гробу учителя. Так завершается тема учителя и учеников, Христа и апостолов.

Еще один символический подтекст рисует картину Распятия, где могила Герасима – Голгофа, кстати, отстоящая от лавры-рая-Нового Иерусалима на полпоприща, то есть, видимо, на крестный путь (?), который проходят и лев с Савватием. Умирающий на могиле Герасима лев Иордан – Христос, проливающий свою святую кровь (= воду святой реки) **за дрꙋ́ги своꙗ̑** (Ин. 15:13) на кости Адама-Герасима, Савватий – тот ученик, который, согласно Иоанну, присутствовал при распятии, олицетворяя тем самым всех учеников Иисусовых. Эпизод смерти льва Иордана на могиле святого старца продолжает линию льва-реки и может восходить к древним легендам о святых ручьях, изливающихся оттуда, где пролилась кровь[169], в христианском коде «Повести» этот мотив может быть осмыслен как евхаристический. Появляющаяся «четверка» – четыре раза упоминаемый «верх гроба» говорит об установлении равновесия и законченности действия, о четвероконечном кресте и об уготованном Св. Герасиму рае – Новом Иерусалиме. Повесть кончается распятием, крестом как символом спасения, а начинается с рассказа о пяти ранах Христа, таким образом, действие ее возвращается к началу, образуя круг, кольцо, то есть бесконечность, вне-временность смысла происходящего. Перед читателем проходит череда умираний и воскрешений – жизнь Христа от рождения до распятия и воскресения, раскрывается суть отношений ученика и учителя как отражение отношений Христа и апостолов, обрисовывается путь монашеского служения, возникает лавра-рай-Новый Иерусалим, часть того огромного пространства «нового рая», где спасается множество святых подвижников, чьи подвиги описывает Синайский патерик.

Завершающий «Повесть» уже цитировавшийся нами морализующий пассаж[170] (**се же вьсе бъість. не ꙗко дш҃ю словесь-ноу имѣꙑжща.** и т. д.) соотносится, как уже говорилось, со вторым, назидательным, уровнем смысла произведения. Третий уровень смысла, мистический, был рассчитан на посвященных, а им толкование не требовалось, и для них глубоко было значимо повествование, где открывался глубинный смысл «вре́менных» событий, бесконечно повторяющих, как в зеркале[171], пребывающие в вечности жизнь, смерть и воскресение Христа[172].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Основу Синайского патерика составляет созданный в первой четверти VII в. труд Иоанна Мосха «Луг духовный», который затем был переведен скорее всего в Болгарии в IX в., возможно, самим первоучителем Мефодием, или в нач. X в., впрочем, существует точка зрения, согласно которой перевод был осуществлен на Руси в XI в. (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 316–321). Самый ранний и полный список патерика, датируемый XI–XII вв. (ГИМ, Синод. собр., № 551), издан: Синайский патерик / Изд. подг. В.С. Голышенко и В.Ф. Дубровина. М., 1967. Кроме того, изданы переводы «Луга духовного» с греческого языка: *Иоанн Мосх*. Луг духовный / Пер. с греч. архиеп. Филарета (Гумилевского). М., 1853; *Иоанн Мосх*. Луг духовный / Пер. с греч. прот. М. Хитрова. Сергиев Посад, 1915.

[2] Повесть об авве Герасиме и льве мы будем цитировать по названному изданию (Синайский патерик. Указ. соч. С. 182–187). В данной рукописи Слово 134 заглавия не имеет, только номер.

[3] Помимо указанных выше изданий (в составе Синайского патерика) см., например: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2. С. 316–321 (славянский текст и перевод на современный русский язык В. В. Колесова); Святой Герасим и лев / Текст Лилии Ковалевой. М., 2004 (переложение). И т. д.

[4] *Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы. СПб., 1913. Ч. 1, кн. 1. С. 216–217; *Еремин И. П.* Патерики // История русской литературы. М.; Л., 1941. С. 108–109; *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М., 1945. С. 54; *Ольшевская Л. А., Травников С. Н.* Литература Киевской Руси. Формирование жанровой системы древнерусской литературы // Древнерусская литература XI–XVII вв. М., 2003. С. 35. И т. д.

[5] Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков / Сост. Н. К. Гудзий. М., 1955. С. 104–106. Повесть есть и в других изданиях Хрестоматии. Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. Н. И. Прокофьев. М., 2000. С. 78–80. Повесть воспроизводилась и в предыдущих двух изданиях Хрестоматии (1980 и 1988 гг.).

[6] См. об этом: *Шевченко Э. В.* Герасим Иорданский (...) Иконография // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 168–169. По наблюдениям Д.А. Ровинского, лишь четыре жития святых удостоились подробного изображения в лубке — «преподобного Герасима, Петра-мытаря, мученика Евстафия Плакиды и преподобной Марии Египетской», однако при этом «легенда о преподобном Герасиме и его льве заимствована из Киевского Лимонаря 1624 г., в который она перешла из западных источников» (*(Ровинский Д. А.)* Русские народные картинки / Собрал и описал Д. Ровинский. СПб., 2002 (напечатано по изданию 1900 г.). С. 173–174). Вероятно, Ровинский ошибся в дате выхода Киевского Лимонаря, который был издан в 1628 г. (*Смирнов И. М.* Синайский патерик в древнеславянском переводе. Сергиев Посад, 1917. С. 183). Кроме того, Киевский Лимонарь представлял собой «не новый славянский перевод с греческого или латинского оригинала, но только простое исправление существовавшего», в качестве его основы была положена редакция Досифея Топоркова (XVI в.), а «критерием при исправлении служил латинский перевод Амвросия Камальделенского» (Там же. С. 212). О том, что

сюжет повести нашел свое отражение в лубке, писал и И. П. Еремин (*Еремин И.П.* Указ. соч. С. 108).

[7] *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1989. Т. 10. С. 165–172. Считается, что в основу «легенды» лег сюжет проложного рассказа о Св. Герасиме от 4 марта (Там же. С. 402). О проложном тексте, излагающем историю аввы Герасима и льва, см. ниже. Однако было высказано и другое мнение, согласно которому основой «легенды» Лескова мог послужить текст из Синайского патерика (*Прокофьев Н.И.* Традиции древнерусской литературы в творчестве Лескова // Лесков и русская литература. М., 1988. С. 121). Несомненно, легенда Лескова ближе повести редакции Синайского патерика, с которой Лесков мог ознакомиться не только по рукописям, но и, к примеру, по Четьям Минеям Димитрия Ростовского, подробнее см.: *Гладкова О.В.* Лев старца Герасима (переводная славяно-русская Повесть и легенда Н.С. Лескова) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 2006 (в печати). Патерик как источник «легенды» Лескова указал и А.А. Турилов: *Турилов А.А.* Герасим Иорданский ⟨...⟩ Почитание Г⟨ерасима⟩ И⟨орданского⟩ у славян // Православная энциклопедия. Указ. соч. С. 167.

[8] О греческих текстах, повествующих о преп. Герасиме, см.: *Агеева О.В.* Герасим Иорданский // Православная энциклопедия. Указ. соч. С. 167.

[9] Согласно исследованию С.А. Давыдовой (*Давыдова С.А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 277). С.А. Давыдова источником статьи о Герасиме под 20 марта I и II редакции Пролога называет «Лимонис» (день памяти 20 марта «является особенностью агиографических памятников, связанных со Студийским уставом. ⟨...⟩ С распространением Иерусалимского Типикона окончательно утверждается празднование Г⟨ерасиму⟩ И⟨орданскому⟩ 4 марта» (*Агеева О.В.* Указ. соч.)) и приводит начало статьи: «Поприща единаго от св. Иердана лавра есть (Слово св. Герасима, ему же зверь поработа)». Процитированное начало закономерно близко началу повести в составе Синайского патерика (**тако Ѿ ѥдиного попьрища. стго иердана. рѣкы лавра ѥсть.**).

[10] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Успенский список. 12.–25. März. 12–25 марта. Weiher – Freiburg I. Br., 1998. С. 1097 (л. 549 ab) – 1098 (л. 549cd). Начало статьи статьи под 20 марта из ВМЧ (← в҆ тоиже днь сло҃ о стѣмь герасимѣ. как ѥмоу звѣрь поработа вѣры его ради: ← Поприще ѥдино Ѿ стго иердана. лавра есть), как это можно заметить, сходно с началом проложной статьи, приведенным у С.А. Давыдовой (*Давыдова С.А.* Указ. соч.).

[11] См., к примеру: Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година. Велико Търново, 1999. С. 173 (л. 155 b) – 174 (л. 156 b). Начало (предваряющий стих здесь отсутствует): **мца. то .д҃. па. прѣпобнго Ѿца нашго герасм. Велика слава поникомь герасимь.** Под 20 марта в Лесновском Прологе статьи о Герасиме нет.

[12] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Успенский список. 1.–11. März. 1–11 марта. Weiher – Freiburg I. Br., 1997. С. 79 (л. 40 ab) – 80 (л. 40 cd). Начало (со стихом): **мца того. д҃. памѧть прпбнаго Ѿца нашго герасима. Сті послоужи ѕвѣрь герасимоу на старость. ѕвѣри страсти**

оубнвшемоу. прежде ошествїа житїискаго. Великаа слава постникомъ герасимъ.

[13] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. 12.–25. März. Указ. соч. С. 1096 (л. 548 cd) – 1097 (л. 549 ab). Начало: **– в тоже днь памать прпднаго ѡца нш҃го герасима: Великаа слава постникоу герасимъ.** В современной церковной практике память Св. Герасима празднуется 4 марта, хотя у Кирилла Скифопольского, автора жития Герасима, указано, что «преподобный скончался 5 марта» (*архиеп. Сергий.* Полный месяцеслов Востока. М., 1997 (репринт 1901 г.). Т. 3. Ч. 2 и 3. С. 92; см. также: *Лосева О.В.* Указ. соч.).

[14] Несколько иную картину бытования текстов о Св. Герасиме рисует вслед за болгарской исследовательницей Светлиной Николовой (*Николова С.* Патеричните разкази в българската средневековна литература. София, 1980) А.А. Турилов: «она (Повесть. – *О.Г.*) включена в состав Синайского Патерика, переведенного в Болгарии в нач. X в. (...), и затем вошла в нестишной Пролог, составленный на Руси в нач. XII в. под 4 марта. Др. перевод "Повести" о Г. И. был выполнен в Болгарии в 1-й пол. XIV в. и помещен в Сводный Патерик (*Николова С.* С. 86–88), этот перевод получил отражение в составе стишного Пролога 20 марта» (*Турилов А.А.* Указ. соч.).

[15] Некоторые первоначальные сведения содержатся в труде архиеп. Сергия: *архиеп. Сергий.* Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 63; Т. 3. Ч. 2 и 3. С. 92).

[16] Слово «рассказ» не имеет в данном случае строгого терминологического значения.

[17] Представление о триадности текста, разработанное неоплатониками, получило дальнейшее развитие, с одной стороны, у христианских авторов прежде всего при истолковании текстов Священного Писания, с другой стороны, в поэтике эллинистического романа, оказавшего сильнейшее влияние на агиографию. Подробнее см.: *Протопопова И.А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 295–296 и др.; *Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды: особенности идейно-художественной структуры // Литература Древней Руси. Коллективная монография. М., 2004. С. 25–26. Восприятие современным человеком литературы не так уж отличается от средневекового: большинство ищет в литературном произведении внешнюю занимательность, кто-то извлекает нравственные уроки, интеллектуалы наслаждаются глубиной философских, исторических и прочих обобщений и красотой формы.

[18] «Человѣк схожааше от Иерусалима на Ерихонъ и в разбойники впаде, и съвлекъше и, язви возложиша на нь». Едемъ убо Иерусалимъ сказасться, Иерихонъ же миръ, человѣкъ же исходяй Адамъ, разбойници же бѣси, прелщениемь бо тѣхъ боготканыя одежда обнажися, раны же глаголеть грѣхы», – пишет Климент Смолятич и ниже приводит в качестве обоснования необходимости притч и их толкования слова Христа: «Вам (ученикам и апостолам. – *О.Г.*) есть дано вѣдати тайны Царствия, а прочимъ въ притчахъ» (Послание Климента Смолятича // ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 286).

[19] «Напомним (...) трогательную легенду льва, которому пустынный старец Герасим вытаскивает занозу из лапы, и который на всю жизнь становится заботливым сожителем и служителем старца. Такого рода сказания находят себе начало еще в языческой народной литературе и образуют целый круг международных сказок о благодарных зверях» (*Шеста-*

ков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910. С. 172). Ср.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2004. С. 128–131.

[20] Ср.: *Гудзий Н.К.* Указ. соч. Ср.: *Лосева О.В.* Указ. соч.

[21] Более чем через сто лет после смерти аввы Герасима. Согласно церковной традиции, авва Герасим скончался в 475 г., см.: Луг духовный. Указ. соч. С. 132. Сохранились, правда, сведения, что к моменту прихода Иоанна Мосха с Софронием еще жив был 107-летний Кириак, современник Герасима (*архиеп. Сергий.* Указ. соч. Т. 3, ч. 2 и 3. С. 92), однако в «Повести» он никак не упоминается, а сообщается, что рассказали ее **свѣдащии тоу старьци**.

[22] Сходные наблюдения приведены и у Д.М. Буланина, ср.: «Мысль о естественном постижении язычниками некоторых божественных истин, теория вторичности греческой философии и литературы к библейским писаниям, наконец, аллегорическая интерпретация античной мифологии – все это способствовало примирению христианских писателей с гомеровским эпосом» (*Буланин Д.М.* Троянская тема в житии Михаила Клопского // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 224). – Примеч. наше. – *О.Г.*

[23] *Живов В.М., Успенский Б.А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984. С. 205. Образ Одиссея, затыкающего уши, был, видимо, очень популярен, его использует также Василий Великий, правда, в другом контексте: «А когда доходит у них (языческих авторов. – *О.Г.*) речь до людей злонравных, должно избегать подражания сему, так же затыкая уши, как Одиссей ⟨…⟩ заградил слух от песней сирен» (*Василий Великий.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // ⟨*Василий Великий*⟩. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Избранное. б/м ⟨Минск⟩, 2003. С. 332).

[24] *Буланин Д.М.* Указ. соч. С. 224.

[25] *Труфанов А.А.* Символ в раннехристианском искусстве // Православные древности Таврики: (Сборник материалов по церковной археологии). Киев, 2002. С. 58–59.

[26] *Василий Великий.* Указ. соч. С. 329–351.

[27] Средневековый бестиарий / Автор ст. и коммент. Ксения Муратова ⟨…⟩. М.: Искусство, 1984. С. 6.

[28] *Шестаков Д.* Указ. соч. С. 62.

[29] Там же. С. 77.

[30] Там же. С. 25.

[31] Там же. С. 64–66.

[32] Там же. С. 169.

[33] Там же. С. 173.

[34] Подробнее см.: *Протопопова И.А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 393–396; *Коробейникова Л.Н.* О сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимии» (к проблеме типологии переводных византийских житий) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып. 11. С. 323–327.

[35] Назовем несколько работ, ставших классическими в этом вопросе: *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести. СПб., 1886. Вып. 1; *Безобразов П.В.* Рассказы о мучениках. Юрьев, 1917. Т. 1 и 2, ч. 1; *Фрейденберг О.М.* Евангелие – один из видов греческого романа // Атеист. М.,

1930. № 59 (декабрь). С. 129–147. *Адрианова-Перетц В. П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 68–71.

[36] Ср.: «Твърде лесно могла да бъде установена връзката между християнските светии и античните герои и оттам връзката в начина на предаване на агиографската повест» (*Николай Кочев.* Агиографската повест и античната литература на Балканите през Средните векове // Palaeobulgarica / Старобългаристика. I (1977), № 1. С. 88).

[37] Чудо об олене в «Житии Евстафия Плакиды» с точки зрения генезиса текст очень сложный: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 72; *прот. А. Салтыков.* Видение св. Евстафия Плакиды (рельефные иконы из Цебельды) // Искусство христианского мира: Сб. статей. М., 1996. Вып. 1. С. 5–19; *Гладкова О. В.* Указ. соч. 2004. С. 28–31; *Стилияна Баталова.* Мотивът за появата на чудния Елен в житието на св. Евстатий Плакида – инициация «преведена» на езика на агиографската легенда? // Cultura Animi. Изследвания в чест Анна Николова. София, 2004. С. 342–348.

[38] *Гладкова О. В.* Повесть об Акире Премудром: христианское освоение ассиро-вавилонского сюжета // Сборник в честь юбилея Ю. Д. Рыкова (в печати).

[39] *Аверинцев С. С.* Христианство // Мифы и религии мира. М., 2004. С. 380–381.

[40] Об Александре Македонском, прообразующем Христа, см.: *Даркевич В. П.* Путями средневековых мастеров. М., 1972. С. 92; *Гладкая М. С.* Дмитриевский собор во Владимире. Материалы и исследования. Владимир, 2005. Вып. 5: Рельефы Дмитриевского собора во Владимире. Вопросы иконографической программы. С. 103–104. Об «особой связи» Александра и Христа см.: *Мурзин Е. Б., Попов И. Н.* Александр Великий // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 518. Интересно, что эллинистическая традиция уподобляла Александра Македонского Гераклу (*Этингоф О. Е., Турилов А. А.* Александр Великий ⟨...⟩ Иконография // Там же. С. 519–520). Ср. также: *Маршак Б. И.* Серебряное блюдо со сценой полета Александра Македонского // Византинороссика. Т. 2: Деяния царя Александра: Уникальный памятник средневековой торевтики из села Мужи Ямало-Ненецкого автономного округа. СПб., 2003. С. 18; *Лурье В. М.* Алекандр Великий – «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Там же. С. 148–149.

[41] *Живов В. М., Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 206.

[42] Книга хожений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 43. В «Хожении» Даниила есть упоминание и о самой лавре Св. Герасима (там же. С. 44).

[43] В отличие от перечисленных святых, св. Анин вылечил льва не от занозы, а от язвы. Благодарю А. М. Раичина, указавшего мне этот сюжет.

[44] По мнению А. А. Турилова, «На Руси с кон. XV в. Г. И. отождествлялся с блж. Иеронимом Стридонским. В Геннадиевской Библии под именем Г⟨ерасима⟩ И⟨орданского⟩ помещены предисловия, написанные блж. Иеронимом к книгам Паралипоменон, Ездры, Неемии, Товия, Юдифь, Премудрости Соломоновой и Маккавеев ⟨...⟩. Отождествление этих святых вызвано, по-видимому, общими чертами их биографии: блж. Иероним был старшим современником Г. И., часть жизни провел в Палестине, ⟨...⟩ и с ним также связана легенда об исцелении льва»

(*Турилов А.А.* Указ. соч.). См. также: *Иероним Стридонский*. Четыре книги толкований на Евангелие. Б/м, б/г (печ. по изд.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1901). С. 11; *Алексеев А.А.* Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 31.

[45] (*Архим. Никифор*). Библейская энциклопедия. М., 1990 (репринт 1891 г.). С. 427.

[46] *Лихачева О.П.* Лев – лютый зверь // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 133–137.

[47] Там же. С. 136.

[48] *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 159–162.

[49] *Марр Н.* Физиолог. СПб., 1904. С. 64. Цит. по: Средневековый бестиарий. Указ. соч. С. 22.

[50] *Вагнер Г.К.* Скульптура Древней Руси XII в.: Владимир, Боголюбово. М., 1969. С. 272–274. *Гладкая М.С.* Дмитриевский собор во Владимире. Материалы и исследования. Владимир, 2002. Вып. 2: Изображение львов в резьбе Дмитриевского собора во Владимире. С. 19, 102–103.

[51] *Гладкая М.С.* (2002). Указ. соч. С. 21.

[52] Памятник литературы и памятник архитектуры имеют, на наш взгляд, много сходного в своих сюжетах и символике, что говорит, конечно, не о прямой зависимости одного памятника от другого, а об общности контекста. В поисках аналога для лучшего понимания «Повести» мы еще не раз обратимся к рельефам Дмитриевского собора.

[53] «Это символ Христа /Откровение, 5:5/ и евангелиста Марка / Откровение, 4:7/. В то же время вместе с аспидом, драконом и василиском лев символизирует сатану /Псалтирь, 90:13/» (Средневековый бестиарий. Указ. соч. С. 74, см. также с. 23).

[54] *Шестаков Д.* Исследования... С. 228–229.

[55] Там же. С. 207 и 230.

[56] Средневековый бестиарий. С. 107.

[57] Много примеров употребления слова «струп» в значении «грех» приведено у И.И. Срезневского: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1989 (репринт 1912 г.). Т. 3. Ч. 1. Стб. 560–561.

[58] Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р.П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 216–217, акцентные знаки (точки и заключительное двоеточие) расставлены здесь нами по рукописи ГИМ, собр. А.И. Хлудова, № 147Д (60-е гг. XVI в.). См. подробнее: *Гладкова О.В.* К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 13 (в печати).

[59] О терминах «нумерологема» (число-слово) и «нумероформа» (число-конструкция) см.: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 273 и др.

[60] Там же. С. 120.

[61] Служба Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века. С. 486.

[62] Ср.: *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 31.

[63] Текст Библии цит. по: Библия. Острог, 1581 (фототипическое переиздание: М., 1988).

[64] «Из всего рассказа (Бт. 32:24–34) познаем, говорит блаженный Феодорит, – здесь явился Иакову единородный Божий Сын и Бог» (Новая Толковая Библия: В 12 т. СПб., 1990. Т. 1. С. 356).

[65] Там же.

[66] Ср.: *Гладкая М. С.* (2002). Указ. соч. С. 18.

[67] (*Преп. Иоанн Лествичник*) Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 171 (Слово 25, § 49).

[68] Синайский патерик. Указ. соч. С. 211 (Слово 164).

[69] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 312.

[70] Согласно В. Я. Проппу, здесь выразилась «форма более поздняя» – «форма сострадания к животному». Ранние сюжеты на эту тему такой «формы» не знали, поскольку все осуществлялось «на некоторых договорных началах» (*Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 129).

[71] *Щеголева Л. И.* О символике чисел в греческом тексте Евангелия от Иоанна // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. С. 490–491.

[72] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). С. 30.

[73] См. об этом: *Лидов А. М.* Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 15. Ср., например, число «4» как символ рая: «Из Едема выходила река для орошения рая и потом разделялась на четыре реки» (Быт. 2:10). Ср.: «Город (Небесный Иерусалим – *О. Г.*) расположен четвероугольником» – гра́дъ на четы́ри оу́глы стои́тъ (Откр. 21: 16).

[74] Ср. сходные мотивы освобождения от «плена» в «судьбоносной» встрече язычника Плакиды и чудесного «еленя» (*Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 25–46).

[75] Ср. также в «Житии Сергия Радонежского», где после рассуждений об искушениях «от бѣсовъ же, и от звѣрий, и гад» содержится сентенция о «древнем Адаме», сходная с заключительной моралью «Повести»: и вся ему покаряются, яко же древле Адаму прьвозданному преже преступления заповѣди» (Житие Сергия Радонежского. С. 306). Ср. в «Повести»: и показати намъ како повиновение имааху. звѣрие къ адамоу. прѣжде ослоушания его заповѣди и. Ср. также упоминание о каком-то Патерике (Там же. С. 336). Впрочем, установление источников «Жития Сергия Радонежского» – это тема отдельного исследования.

[76] *Архиеп. Сергий.* Указ. соч. Т. 3. Ч. 2 и 3. С. 589.

[77] Ни в «Повести», ни в Патерике не рассказывается об основании лавры, Св. Герасим, чье имя носит лавра, впрямую, тем не менее, нигде не называется ее основателем.

[78] *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1988. С. 466.

[79] Ср.: «... все без исключения святые могут считаться "подражателями Христу" и быть названы "преподобными" в самом конкретном понимании этого слова» (*Минеева С. В.* Жанровое своеобразие Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (методологический аспект) // Мир житий: Сборник материалов конференции (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 196; см. также: *Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 26.

[80] Ср.: Там же. С. 31–41.

[81] Цит. по: *Непарохов Н., свящ.* Оптинское старчество и его истоки // Преподобные Старцы Оптинские: Жития и наставления. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2004. С. 12.

[82] *Булатин Д.М.* Указ. соч. С. 222.

[83] «Следует также отметить, что в ряде памятников византийско-славянской письменности, как и в Библии, прямые номинативные употребления значения в рассказах о львах сопровождаются, если можно так сказать, символическими аллюзиями. Так, в патериках, где рассказывается об отшельниках, встречающих в пустыне львов, подчеркивается, что святые отцы достигли своими добродетелями такой гармонии с миром, что и дикие звери им повиновались. Не присутствует ли здесь старинная символика (лев – грех), выражающая мысль о святости, побеждающей зло не насилием, а добром и любовью?» (*Лихачева О.П.* Указ. соч. С. 136).

[84] Синайский патерик. Указ. соч. С. 288–289. Ср.: скѵ́менъ льво́въ крѣпча́е ѕвѣре́й, и҆́же не ѿвраща́етсѧ, ни оу҆страша́етсѧ скота̀ (Притч. 30:30).

[85] Синайский патерик. С. 261–262.

[86] Там же. С. 266–267.

[87] Там же. С. 173–175.

[88] Мотив служащего дьявола сразу же вызывает в памяти известную «Повесть о путешествии архиепископа Иоанна на бесе в Иерусалим», где святость новгородского архиепископа, как и святость аввы Герасима, подчеркнута его особой властью над врагом рода человеческого. Мотив служащего вместо осла медведя в житии Киприя († 24 сент.) явно списан с нашей «Повести» или имеет общий с ней источник, однако, во-первых, там нет первого служения (в «Повести» сначала лев пасет осла, а затем уже вместо него носит воду), и, во-вторых, нет добровольности служения: медведь застигнут на месте преступления (он укусил осла) и слушается приказания святого, то есть истолкование этого образа по сравнению с «Повестью» сужено (здесь медведь – это сатана, но вряд ли Христос). Служащий лев, близкий по символике льву «Повести», есть, например, в «Житии преп. Кириака» († 29 октября), в «Житии Марии Египетской».

[89] Ср. наблюдение М.С. Гладкой, касающееся интерпретации названного сюжета: «Символически же сюжет может осмысляться как победа Христа, как та же тема "попирания льва и змия", которая звучит в Псалтири (Пс. 90:13)» (*Гладкая М.С.* (2002). Указ. соч. С. 18–19).

[90] Житие Сергия Радонежского. С. 312.

[91] Преподобный Серафим Саровский: Агиография. Почитание. Иконография. М., 2004. С. 45. Подробнее см.: *Гладкова О.В.* Об одной палестинской традиции в Жизнеописании преподобного Серафима Саровского (сюжет о прихождении медведя) // Макариевские чтения. Преподобный Серафим Саровский и русское старчество: Мат-лы 13 науч. конф., посвященной памяти Святителя Макария. Можайск, 2006 (В печати).

[92] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. Указ. соч. С. 79 (л. 40 b).

[93] РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 84. Минея служебная, сентябрь. Кон. XI в. Л. 122 об., см. также: *Ягич И.В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0165.

[94] (*Ефрем Сирин*). Толкования преподобного Ефрема Сирина на Четвероевангелие // *Св. прп. Ефрем Сирин*. Творения. б/г, б/м (Московский Патриархат, Молдавская митрополия, Единецко-Бричанская Епархия, 2003). Т. 4.

[95] «Преподобный Исаак Сирин пишет, что любовь христианина к Богу на всякий час испытывается разными переменами, приятными и неприятными, отрадными и скорбными. А желать всегда пребывать в неизменном состоянии есть путь волков, то есть мысленных, которые таковых благовидными предлогами и доводят до погибели, от чего да избавит нас Всеблагий Господь» (Цит. по: Оптина Пустынь. Свято-Ввведенская Оптина Пустынь, б/г. С. 32).

[96] *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Ч. 2. Стб. 1639.

[97] *Михаил Скабалланович*. Толковый Типикон. М., 2004. С. 203.

[98] Там же (сноска 2). Для нашего исследования, для понимания подвига Св. Герасима важен следующий факт, приведенный у М. Н. Сабаллановича здесь же: «По прп. Руфу, в 1-м небесном чине стоит больной, благодарящий Бога, во 2-м – благотворитель, в 3-м – отшельник, в 4 и высшем – послушный».

[99] *Даркевич В.П.* Подвиги Геракла в декорации Дмитриевского собора во Владимире // Советская археология. М., 1962. № 4. С. 90–104; *Гладкая М.С.* (2002). Указ. соч. С. 19–20.

[100] *Кун Н.А.* Мифы и легенды Древней Греции. М.; СПб., 2004. С. 168–169.

[101] Оставляя проблему происхождения имен этимологам, заметим, что есть толкования имени «Геракл», позволяющие еще более сблизить эти два имени, так, например, у С.Н. Бройтмана читаем: «Геракл, чье имя этимологически связано с огнем-солнцем (того же корня русское "Ярило" и гнезда *жар-гар-гор* (выделено нами. – *О.Г.*) зар-зор)» (*Бройтман С.Н.* Историческая поэтика. М., 2001. С. 74).

[102] *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 177, 244.

[103] *Даркевич В.П.* (1962). Указ. соч. С. 90.

[104] Там же. С. 95.

[105] Там же. С. 90.

[106] *Гладкая М.С.* (2002). Указ. соч. С. 19–20, там же см. обзор литературы в связи с указанным рядом «Геракл – Самсон – Давид – Христос». См. также: *Гладкая М.С.* (2005). Указ. соч. С. 88–91. Геракл – далеко не единственный герой древности, принятый христианством. Можно еще раз указать Александра Македонского, прообразующего Христа не только на рельефах Дмитриевского собора, но и в агиографии (см. об этом: *Гладкова О.В.* (2004). Указ. соч. С. 34: *Гладкая М.С.* (2005). Указ. соч. С. 103–104).

[107] *Василий Великий*. Указ. соч. С. 334–335. Своим источником Василий называет софиста Продика.

[108] *Даркевич В.П.* (1962). Указ. соч. С. 92; *Этингоф О.Е., Турилов А.А.* Указ. соч. С. 520.

[109] *Живов В.М., Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 216. Ср. также: Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 22–23, 33–34.

[110] Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и ст. Л.А. Дмитриева. М.; Л., 1958. С. 164–165.

[111] *Буланин Д.М.* Указ. соч. С. 228. Ср. комментарий этого же фрагмента: *Живов В.М., Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 255.

[112] О единице как «символе совершенства» см.: *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 17.

[113] *Селиванов Ю.Б.* К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб. 6. Ч. 1. С. 5–26.

[114] Можно вспомнить львицу (!), севшую у ног Феклы (благодарю А.Н. Коробейникову за подсказанный пример), или, к примеру, льва, не тронувшего Евстафия Плакиду и его семью, но «повредившего» многих собравшихся зрителей (в подобных случаях агиографам нужно было показать, что дело не в миролюбии льва, который оставался свирепым зверем, а в особой духовной силе героя), и т. д. Безусловна, конечно, прообразовательная связь этих мотивов с судьбой пророка Даниила, брошенного ко львам в ров и оставшегося невредимым (Дан. 6:16–24).

[115] Читай: попал в ад, мотив с тем же символическим подтекстом встречается и в «Повести об Акире Премудром» (*Гладкова О.В.* Повесть об Акире Премудром. Указ. соч.), три года коррелируют с тремя днями, через которые произошло воскрешение Христа.

[116] **Сло̑ ѡ тре̑ мнисѣ̑, како находили ст҃го мокарьѧ** // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. СПб., 1862. С. 141. Моя глубокая благодарность Клементине Ивановой, подсказавшей мне такой замечательный пример.

[117] Синайский патерик. Указ. соч. С. 43.

[118] Там же. С. 211.

[119] Там же. С. 261–262.

[120] Число 7 и само по себе могло указывать на рай, но могло выступать и как неполное 8, то есть преддверие блаженства.

[121] Очевидно, что лев и медведь – животные одного, царственного, порядка, ср.: И сказал Давид: «Господь, Который избавлял меня от льва и медведя...» (1 Цар. 17:37) и др.

[122] Интересно, что комментаторы жития дают различное толкование эпизоду о прихождении медведя: одни видят здесь проявление особой доброты Сергия к животному (*Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. С. 423–424), другие помимо этого вслед за Епифанием Премудрым развивают тему Адама до грехопадения (Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца. Составлено С. Иеромонахом, ныне архимандритом Никоном. Изд-е 5-е, испр. и доп. Свято-Троице-Сергиева Лавра, б/г (репринт 1904 г.)). Это все так, и мотив любви здесь обязателен. Предложенная нами интерпретация, которая, как нам кажется, дополняет уже сказанное, в других исследованиях автору настоящей статьи не встречалась.

[123] Преподобный Серафим Саровский. Указ. соч. С. 91–92. Для нас сейчас не имеет значения вопрос о достоверности рассказа (См. об этом: Там же. С. 274).

[124] Там же. С. 92.

[125] «Гандхарвы – полубоги древнеиндийской мифологии» (*Полякова С.В.* «Метаморфозы» или «Золотой осел» Апулея. М., 1988. С. 75).

[126] *Фрейденберг О. М.* Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) // *Она же.* Миф и литература древности. М., 1998. С. 623–665.

[127] *Полякова С. В.* Указ. соч. С. 74–82 и др.

[128] *Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 640.

[129] Ср.: *Белова О. В.* Указ. соч. С. 137.

[130] *Гладкая М. С.* (2005). С. 20.

[131] *Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 636.

[132] И в Синайском патерике в том числе, см., например, уже приводившийся пример о хлебе-«евлогии» из 164-го Слова.

[133] Мрк. 14:13, Лк. 22:10: **чл҃къ въ комороꙁѣ водоу несъи** – пример из Галицкого Евангелия XIII в., приведенный И. И. Срезневским, это же слово встречается и в других Евангелиях (1307 и 1355 гг.), в Евангелии 1144 г. ему соответствует **въ кърчаꙁѣ**, в других – **въ скѹдельницѣ**. Все это восходит к греч. κεράμιον – кувшин, глиняный сосуд (*Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. Стб. 1266). Возможно, появление в тексте четырех сосудов-комрогов-керамионов должно отсылать к символике Керамиона – нерукотворного образа Христа на черепице, тесно связанного с темой Храма и Боговоплощения (о Керамионе см.: *Лидов А. М.* Мандилион и Керамион как образ-архетип сакрального пространства // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 249–280).

[134] О сосуде как «симв. Причастия и Рая» см., например: *Уваров А. С.* Христианская символика. М.; СПб., 2001. С. 254 (указатель).

[135] Ср.: «пророк действует как священник» (Новая толковая Библия. Т. 4. Указ. соч. С. 305).

[136] Мы имеем в виду следующий эпизод и появление в нем «одного воина» и соотносимые с этим словосочетанием слова из Ин. 19:34–35, произносимые на проскомидии: **единъ ѿ воинъ. копиемь ребра юмоу прободе** и т. д. (Архангельское Евангелие 1092 года: Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М., 1997. С. 281).

[137] *Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В.* Херсонес – Херсон – Корсунь. Киев, 2003. С. 225. Фотография рельефа помещена на с. 224. Ряд вопросов порождает датировка рельефа (V–VI вв.), правда, никак не оговариваемая авторами. Что это – свидетельство существования интересующего нас сюжета до помещения его в Синайский патерик или все-таки ошибка исследователей? Эти вопросы остаются открытыми.

[138] При желании «плат» можно прочитать и как евхаристический «воздѹ́х».

[139] См. об этом: *Лидов А. М.* (1994). С. 15. О числе 4 как символе Нового Иерусалима уже говорилось. Ср.: «Четверка – четырехкратное повторение лексемы "единый" в четырех ритмовых фразах – это и символ уготованного святым рая – Нового Иерусалима (ср.: "Город (Новый Иерусалим. – *О. Г.*) расположен четвероугольником" (Откр. 21:16)), и евхаристический "четырехугольный Агнец" – Христос, к которому они будут приближены и которому они уподобились, и символ Воскресения четырехдневный Лазарь, и еще один, уже упоминавшийся символ спасения четырехконечный крест» (*Гладкова О. В.* К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма. Указ. соч.).

[140] На символику храма указывают и четыре сосуда-керамиона, о чем мы уже говорили.

[141] Ср.: «По словам св. Игнатия (Богоносца. – *О. Г.*), И. Христос родился и крестился, чтобы страданием очистить воду (крещения. – *О. Г.*)» (*Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно. М., 2003. С. 59).

[142] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 31.

[143] *Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 647.

[144] Ср. 30 и 300 сребреников в Слове 266 (Синайский патерик. Указ. соч. С. 296–301, некоторые наблюдения над этим Словом были высказаны В. М. Кириллиным: *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 74–77) или замечательный рассказ Слова 178 о выкупе Нового Завета отшельником за 3 «златицы» (Синайский патерик. Указ. соч. С. 223–225). Аналогии с темой искупительной жертвы Христа налицо, в то же время оба этих слова не ограничиваются, конечно, в своей структуре одной аналогией, их символический подтекст, на котором мы не можем сейчас остановиться, гораздо богаче. Ср. также «30 рублей задатка на строительство Троицкой церкви» в «Житии Михаила Клопского» (*Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 276–277).

[145] Как, например, в упомянутом выше 178-м Слове.

[146] *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Он же.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 302–425. Ср.: *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове: В 5 кн. СПб., 2001. Кн. 2: Добро и зло. С. 214.

[147] В чем мы согласны с О. М. Фрейденберг (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 647). Есть и другая точка зрения, согласно которой название «Золотой осел» свидетельствует о популярности произведения (*Полякова С. В.* Указ. соч. С. 12). Ср. замечание В. В. Колесова по поводу клича Святослава перед битвой 971 г. «Да будемъ золоти, яко золото!» о том, что здесь «назван типичный признак золота, который понимается символически: это символ солнца и огненной энергии» (*Колесов В. В.* Указ. соч. С. 205).

[148] Христос был распят в 6-й час 6-го дня, грехопадение Адама также совершилось в 6-й час 6-го дня и т. д., см.: *Щеголева А. И.* Указ. соч. С. 491.

[149] Ср.: «...в Евангелии псевдо-Матфея о Марии и детстве Христа к яслям маленького Иисуса приходит на поклонение и осел» (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 638). Ср. также: *Белова О. В.* Славянский бестиарий. М., 2001. С. 137.

[150] Ср. комментарий Ефрема Сирина на Мф. 2:11, где говорится о дарах волхвов: «золото» – человечеству Его ⟨...⟩ или: золото – как царю ⟨...⟩ Золото еще потому, что поклонение, которое оказывалось людьми золоту, должно возвратиться к Господу своему (сноска 52. – *О. Г.*): «Поклонение, которое совершалось перед золотыми истуканами, с явлением Христа должно было смениться поклонением истинному Богу» (⟨*Ефрем Сирин*⟩. Указ. соч. С. 293 и 464).

[151] Ср.: *Белова О. В.* Указ. соч. С. 71.

[152] Въезд в город на осле генетически восходит к триумфальному браку солнечного божества с девой-городом (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 627 и след.).

[153] В «Повести», как и «у первых трех евангелистов имеется налицо мотив связанного осла» (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 627). Мотив освобождения от пут как символ возрождения также уходит в ми-

фологию (ср.: Там же. С. 642 и др.). Нетрудно заметить, что мотив освобождения-воскресения повторяется в «Повести» неоднократно (ср., например: освобождение-исцеление льва, освобождение льва от водной повинности, освобождение осла от караванщика). Вообще, такая своеобразная «рифмовка», повтор ситуаций, мотивов, чисел – характерная особенность «Повести».

[154] Подчеркнуто нами.

[155] Ср., например, изображения Небесного Иерусалима на фреске Сан Пьетро аль Монте; Чивате, кон. XI в.: «В центре композиции – восседающий на сфере Христос, у ног которого изображены Агнец и река жизни, "исходящая от престола Бога и Агнца"» (*Лидов А. М.* (1994). Указ. соч. С. 15, ил. на с. 26).

[156] Ср. комментарий Толковой Библии к Книге Бытия 17:5: «Соответственно обычаю древних восточных владык, которые переименовывали возвышаемых ими слуг (Бт. 41:45; Дан. 1:7 и др.), и Бог, возвышая Аврама до Завета с Собою, дает ему новое имя» (Новая Толковая Библия. Указ. соч. Т. 1. С. 323).

[157] Православная церковь: Храм, богослужение, таинства, православные праздники. Киев; М., 2002. С. 143.

[158] *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 572. См. также прим. 31 на с. 939–940. Вопрос о душе человека и душе животных рассматривался, конечно, и ранее, в частности, Иоанном Златоустом (*Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 227).

[159] *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Указ. соч. С. 575.

[160] *Шестаков Д.* Указ. соч. С. 28.

[161] *Свенцицкая И. С.* Первые христиане и римская империя. М., 2003. С. 243. Благодарю А. Н. Коробейникову, указавшую мне данный сюжет.

[162] Ср.: «Наречение имен ясно показывает нам, что и звери (...) признавали и свое рабство и господство человека. Имена те, которые нарек им Адам, остаются доселе: Бог так утвердил их для того, чтобы мы и помнили постоянно о чести, которую человек получил от Господа всяческих, приняв под свою власть животных, и причину отнятия (этой чести) приписывали самому человеку, который через грех утратил власть свою» (*Иоанн Златоуст*). Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. М., б/г (репринт 1898 г.). Т. 1. С. 116.

По отношению к авве Герасиму оказывается справедливым утверждение Климентины Ивановой: «В основата на агиографския модел стои образът на човека до грехопадението» (*Климентина Иванова*. Житията в старата българска литература // Старобългарско книжовно наследство. София, 2002. С. 72).

[163] «В каких бы религиозных системах мы не сталкивались с Водами, они везде сохраняют одну и ту же функцию: разложения и разрушения форм, смывания грехов. Они предстают одновременно как очищающие и регенерирующие силы. Их судьба – предшествовать Сотворению и поглощать сотворенное...» (*Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000. С. 314).

[164] «Шестой час может указывать (...) на завершение земного времени, так как шестой день Творения был последним, или на аналогию "со-

творение человека" – "явление Иисуса для спасения человечества". Евлогий Александрийский (ум. 607) связывает число "шесть" из рассказа синоптических евангелий о страстях Христовых (...) с грехопадением Адама в раю: "Тот в шестом часу шестого дня в саду к древу простер руку дурно; Христос в шестом часу шестого дня в саду Голгофы простер на древе руки прекрасно"» (*Щеголева А.И.* Указ. соч. С. 491).

[165] С учетом того, что «от дня Пасхи до Пятидесятницы седмицы начинаются с воскресенья и заканчиваются субботой, а после Пятидесятницы – начинаются с понедельника и заканчиваются воскресеньем» (Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. М., 1976. С. 641). В нашем случае речь идет о событиях, непосредственно связанных со смертью (воскресение только будет), то есть, конечно, до Пасхи, поэтому Суббота в таком контексте – шестой день, чему соответствует и художественная логика «Повести».

[166] См., например: *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XIII вв. // *Он же.* О поэзии и поэтике. М., 2000: С. 257–273; *Пиккио Р.* Об изоколических структурах в литературе православных славян // *Он же.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 543–592; *Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды – памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода (Текстология, жанровое своеобразие). Дис. ... канд. филолог. наук. М., 1992. С. 138–142; *Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С. 138–156 и др.; *Федотов О.И.* Основы русского стихосложения: метрика и ритмика. М., 1997. С. 77–120; и др.

[167] (*Преп. Иоанн Лествичник.*) Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 76, 87.

[168] Присутствие женщин для нашего контекста неактуально.

[169] Этот мотив в агиографии и сказаниях античности достаточно подробно анализирует Д. Шестаков (*Шестаков Д.* Указ. соч. С. 73–77), в частности, он пишет: «...в этом взаимодействии крови и воды чувствуется отголосок некоторого древнего, еще до христианского поверья и античного обряда».

[170] Он есть и в греческом тексте (там же. С. 77).

[171] Ср.: 1 Кор. 13:12.

[172] Следует также учесть, что «"Патерики" читались обыкновенно в церквах за богослужением и в монастырях за трапезою во время Великого поста или в другое время» (*Келтуяла В.А.* Курс истории русской литературы. СПб., 1913. Ч. 1. Кн. 1. С. 212–213), «...главы этих сборников (патериков. – *О.Г.*) были предназначены для назидательного чтения перед монастырской братией» (*Кусков В.В.* Указ. соч. С. 95), то есть там, где происходило постоянное «молитвенное переживание истин веры» (*архим. Киприан (Керн).* Евхаристия. М., 2001. С. 37). «Древнейший список последования Г.(ерасиму) И.(орданскому) с каноном 8-го гласа сохранился в служебной Минее XIII в. – РГАДА. Тип. № 106. Л. 66–67 об.» (*Турилов А.А.* Указ. соч. С. 167).